453
B

DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Band III

SIMON DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart

In zehn Bänden

ORIENTALISCHE PERIODE

Band III:

Vom Untergange Judäas bis zum Verfall der autonomen Zentren im Morgenlande

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

SIMON DUBNOW

Die Geschichte des jüdischen Volkes im Orient

vom Untergange Judäas bis zum Verfall der autonomen Zentren im Morgenlande

Autorisierte Übersetzung aus dem russischen Manuskript von

Dr. A. Steinberg

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

Gedruckt bei Mänicke & Jahn A.-G., Rudolstadt
Copyright 1926 by Jüdischer Verlag / Berlin

Inhaltsverzeichnis

ERSTES BUCH: DIE PALÄSTINENSISCHE HEGEMONIE UNTER DER HERRSCHAFT DES HEIDNISCHEN ROM (73—315 der christlichen Ära)

Seite

§ 1. Allgemeine Übersicht 11

Erstes Kapitel. Die Restauration der Selbstverwaltung und das Synhedrion zu Jabne (73—115)

§ 2. Die politische Lage unter der Dynastie der Flavier . . 18
§ 3. Rabbi Jochanan ben Sakkai und das Zentrum in Jabne 25
§ 4. Der Synhedrionvorsteher Gamaliel II. 30
§ 5. Gamaliel als Reformator des Gottesdienstes und als Repräsentant des Volkes 36
§ 6. Rabbi Akiba und seine Mitstreiter 41

Zweites Kapitel. Die Aufstände unter Trajan und Hadrian (115—138)

§ 7. Die Kriegszüge des Trajan und die Erhebung der Diaspora 47
§ 8. Kaiser Hadrian und die Erhebung des Bar Kochba . . 53
§ 9. Jahre der Verfolgungen und des Märtyrertums (135 bis 138) 62

Drittes Kapitel. Das geistige Leben zur Zeit des Synhedrion von Jabne (73—135)

§ 10. Der alte und der neue Glaube 68
§ 11. Das antijudaistische Element im Neuen Testamente . . 74
§ 12. Die letzten jüdischen Apokalypsen und die ersten Anfänge der Haggada 88
§ 13. Der biblische Kanon und die „draußen befindlichen" Bücher (Apokryphen und Pseudepigraphen) . . . 98
§ 14. Die Historiographie des Josephus Flavius 105
§ 15. Der Judenhaß in der römischen Literatur 111

Viertes Kapitel. Das Patriarchat in Galiläa und der Abschluß der Mischna (138—210)

§ 16. Die politische Lage unter den Antoninen 115
§ 17. Das Synhedrion und der Patriarch Simon 119

§ 18. Rabbi Meir und das Gelehrtenkollegium in Uscha . . . 124
§ 19. Der Patriarch Jehuda ha'Nassi und der Abschluß der Mischna 133

Fünftes Kapitel. Palästina im letzten Jahrhundert des heidnischen Rom (210—315)

§ 20. Die politische Lage 143
§ 21. Die Patriarchen in Tiberias 147
§ 22. Die Epigonen der Mischna und die Amoräer 153
§ 23. Die Haggadisten und ihre Polemik gegen die Christen 162
§ 24. Die Apologeten des Christentums und des Judentums . 168

Sechstes Kapitel. Die Diaspora und das autonome Zentrum in Babylonien

§ 25. Die Veränderungen in der orientalisch-römischen Diaspora 177
§ 26. Das parthische und neupersische Babylonien 182
§ 27. Die Exilarchen und die Autonomie der Gemeinden . . 187
§ 28. Rab und Samuel. Die akademische Organisation . . . 191
§ 29. Die zweite Generation der babylonischen Amoräer (260 bis 300) 200

ZWEITES BUCH: DIE PALÄSTINENSISCH-BABYLONISCHE HEGEMONIE UNTER DER HERRSCHAFT DES CHRISTLICHEN ROM, BYZANZ' UND PERSIENS (315—638)

§ 30. Allgemeine Übersicht 207

Erstes Kapitel. Palästina im ersten Jahrhundert des christlichen Rom (315—429)

§ 31. Konstantin der Große und die Anfänge des christlichen Staates 211
§ 32. Der Aufstand in Galiläa. Der Patriarch Hillel II. . . . 216
§ 33. Julian Apostata 222
§ 34. Theodosius I. und die Kirchenväter 227
§ 35. Die Zeit Theodosius II. 234
§ 36. Die letzten Patriarchen in Palästina 244
§ 37. Die Diaspora im christlichen Morgenlande 251

Zweites Kapitel. Palästina und die Diaspora in den letzten Jahrhunderten der byzantinischen Herrschaft (429—638)

§ 38. Die Zusammenstöße zwischen Christen und Juden und die Gesetze des Justinian 257
§ 39. Die Perser in Palästina und der Aufstand unter Heraklius 267
§ 40. Das geistige Leben und der Abschluß des palästinensischen Talmud 272

§ 41. Die „Midraschim"-Literatur und die Werke der Kirchenväter 280

Drittes Kapitel. Das autonome Zentrum in Babylonien bis zum Ende der persischen Herrschaft

§ 42. Die politische Lage unter den Sassaniden 289
§ 43. Die Wirksamkeit der babylonischen Akademien im IV. Jahrhundert 296
§ 44. Die Sammlung und der Abschluß des Talmud (V.—VI. Jahrhundert) 300
§ 45. Die geschichtliche Bedeutung des Talmud 306

Viertes Kapitel. Lebensführung und Sitten in der Periode der palästinensisch-babylonischen Hegemonie nach talmudischen Quellen

§ 46. Wirtschaftliche Verhältnisse 314
§ 47. Das Familienleben 326
§ 48. Schule, Gelehrsamkeit, Schrifttum 335
§ 49. Die Gemeindeverfassung 347
§ 50. Die religiöse Lebensführung und der Volksglaube . . . 356

DRITTES BUCH: DIE BABYLONISCHE HEGEMONIE ZUR ZEIT DES ARABISCHEN KALIFATS BIS ZUM NIEDERGANG DER MORGENLÄNDISCHEN ZENTREN (638—1099)

§ 51. Allgemeine Übersicht 377

Erstes Kapitel. Die Entstehung des Islam und das Kalifat der Omajaden (622—750)

§ 52. Die Juden in Arabien bis zum Hervortreten Mohammeds 382
§ 53. Mohammed und seine Versuche, die Juden zu gewinnen 390
§ 54. Die Kriege Mohammeds gegen die Juden (624—628) . 398
§ 55. Palästina und Babylonien unter den ersten Kalifen (638 bis 660) 405
§ 56. Palästina und Babylonien im Kalifat der Omajaden (660 bis 750) 415

Zweites Kapitel. Die autonome Judenheit Babyloniens im Kalifate der Abbassiden (750—1040)

§ 57. Die sozialen Verhältnisse in der Blütezeit des Kalifats von Bagdad (VIII.—IX. Jahrhundert) 427
§ 58. Die Zeit der Auflösung des Kalifats von Bagdad (X.—XI. Jahrhundert) 437
§ 59. Die Beteiligung der Juden an dem internationalen Handel des Kalifats 442

§ 60. Die Selbstverwaltung: Die Exilarchen und Gaonen in Babylonien 446
§ 61. Der Antitalmudismus und die Sekte der Ananiten . . 457
§ 62. Die Entwicklung des Karäertums und der religiöse Zwiespalt 463
§ 63. Der Widerstreit zwischen Exilarchen und Gaonen. Der Gaon Saadia 470
§ 64. Das letzte Jahrhundert der babylonischen Hegemonie (948—1040) 479

Drittes Kapitel. Die autonomen Zentren in Palästina und Ägypten bis zu den Kreuzzügen (X.—XI. Jahrhundert)

§ 65. Palästina vor der Zeit des Fatimidenkalifats 486
§ 66. Das Jahrhundert der Fatimiden in Ägypten und Palästina (969—1070) 493
§ 67. Die ersten Nagidim in Ägypten und die letzten Gaonen in Palästina 500
§ 68. Das provisorische Zentrum in Maghreb (Kairuwan) . . 506

Viertes Kapitel. Das geistige Leben im Zeitalter der arabisch-jüdischen Renaissance

§ 69. Das talmudische Schrifttum der Gaonen 511
§ 70. Die Polemik der Rabbaniten und Karäer 518
§ 71. Die Religionsphilosophie Saadias; Rationalisten und Mystiker 525
§ 72. Das jüdisch-arabische Schrifttum: exakte Wissenschaften, Geographie, Chronographie 537
§ 73. Massora, Nikkud, Grammatik, Midrasch und Piut . . 543

Anhang: Ergänzungen und Exkurse

Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie 555
Note 2: Zur Epigraphik 562
Note 3: Der Prozeß der Verwandlung der „mündlichen Lehre" in eine schriftliche 565
Note 4: Die das Patriarchat betreffenden Dekrete aus den Jahren 415 und 429 569

BIBLIOGRAPHIE. Quellen- und Literaturnachweise . . . 574

NAMEN- UND SACHREGISTER 587

Erstes Buch

Die palästinensische Hegemonie unter der Herrschaft des heidnischen Rom

(73—315 der christlichen Ära)

§ 1. *Allgemeine Übersicht*

Der national-politische Kampf war mit dem Untergang Jerusalems zu Ende, der national-geistige entbrannte jedoch von neuem. Die Eiferer der politischen Freiheit, die für ihr Vaterland zu sterben verstanden hatten, waren niedergerungen; an ihre Stelle traten jetzt Eiferer der geistigen Freiheit, die für ihre Nation leben und sie neu beleben wollten, die die nationale Eigenart an die veränderten äußeren Verhältnisse anzupassen suchten.

Wie grauenvoll diese Verhältnisse auch sein mochten, so ließen sie dennoch Raum für eine teilweise Restauration. Das tragische geschichtliche Fatum vollführte sein Werk gleichsam in Etappen, indem es dem jüdischen Volke nur nach und nach das nahm, was sonst einer Nation Rückhalt gewährt. Das Schicksal beraubte die Juden ihres *Staates*, ließ ihnen aber ihre *Heimat*, ein allerdings geschmälertes und als Domäne der römischen Kaiser geltendes Landgebiet. Das jüdische Volk war jetzt in seinem palästinensischen Kern staatenlos, nicht aber landlos geworden: die Heimatlosigkeit sollte erst später kommen. Das Volk büßte Jerusalem ein, schuf sich aber statt dessen ein kleineres geistiges Zentrum auf heimatlichem Boden, in Jabne; es ging des Tempels verlustig, ersetzte ihn aber durch Stätten der Andacht und durch die Akademie; es mußte auf das Synhedrion als eine staatliche Institution verzichten, stellte es aber als ein Organ der inneren Selbstverwaltung und Gesetzgebung wieder her.

Dieses Wiederherstellungswerk vollbrachte der in dem verwüsteten Judäa zurückgebliebene geringe Bruchteil des Volkes, und zwar eine kleine Schar von geistigen Führern, von Gesetzeslehrern aus seiner Mitte. Dabei blieben jedoch die Blicke der gesamten Nation auf Palästina gerichtet, denn die Hegemonie des palästinensischen Judentums war in der Diaspora nach wie vor allgemein anerkannt. Der Pilgerzug aus aller Herren Länder nach Jerusalem, wo an der Ruinen-

stätte des Tempels sich nunmehr ein Standlager römischer Soldaten befand, war allerdings versiegt; vielmehr schlug der Wanderstrom jetzt die entgegengesetzte Richtung ein: große Auswanderermassen zogen aus dem verödeten Judäa in die in der ganzen Welt verstreuten Gemeinden der Stammesgenossen, nach Syrien, Kleinasien, Mesopotamien, Ägypten, Griechenland, Italien und noch weiter nach dem Westen hin. Allein auch diese erzwungene Übersiedlung wirkte als ein mächtiges Werkzeug der nationalen Vereinigung. Die Flüchtlinge aus Judäa, die Helden oder Augenzeugen der eben zum Abschluß gelangten, verzweifelten Kämpfe in der Heimat trugen nicht wenig dazu bei, den nationalen Geist unter ihren Brüdern in der Fremde zu heben und zu stärken, während die in Judäa zurückgebliebenen geistigen Führer die innere Ordnung im Lande und die Verbindung zwischen den zerstreuten Volksteilen aufrechterhielten. Diesen Führern stand dabei ein längst bereitgehaltenes Werkzeug zu Gebote: die Macht des Gesetzes, die *Nomokratie*.

Von nun an wird die Nomokratie zum entscheidenden Einigungsprinzip des jüdischen Volkslebens. Der viele Jahrhunderte hindurch herrschende Dualismus im geistlichen Stande, der einerseits aus der hierarchisch gegliederten Tempelpriesterschaft (Kohanim), andererseits aus den Gesetzeslehrern (Soferim) bestand, nimmt jetzt ein Ende, da mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels die Tempelpriesterschaft als ein festgefügtes Ganzes verschwand. Jetzt blieb von der geistlichen Schicht nur noch eine Gruppe übrig: die Gesetzeslehrer, die nunmehr auch die einzigen Gesetzgeber sind. An die Stelle der Hierokratie, die sich seit der Zeit der persischen Herrschaft von Rechts wegen eingebürgert hatte (Band I, § 81), tritt endgültig die Nomokratie, die allerdings schon damals, noch unter Esra, mit der Priestervorherrschaft zu wetteifern begonnen hatte.

Für die des Staates beraubte Nation hat die Herrschaft oder die Zucht der autonomen Gesetzgebung dieselbe Bedeutung wie die Waffenrüstung und die militärische Zucht für den Staat, nämlich die einer Schutzwehr für ihre Unversehrtheit und die Unverletzlichkeit ihres geistigen Besitzstandes. Schon längst arbeitete man unermüdlich an der Bereitstellung dieser geistigen Waffen in Form von unzähligen „Umzäunungen" und „mündlichen Gesetzen"; nun werden sie aber mit verzehnfachtem Eifer geschmiedet, um als ein unerschöpflicher Vorrat in jenem riesigen Zeughause aufgestapelt zu werden, das

mündliche Lehre (Thora sche'baal pe) heißt. Durch tausenderlei Fäden wird die mündliche Lehre, ungezwungen oder gekünstelt, auf logischem oder kasuistischem Wege, mit der „schriftlichen Lehre" oder der Thoraverfassung verknüpft, in ihr verankert, von ihr so die offizielle Weihe herleitend. Der Stoff für den Kodex der *Mischna*, d. i. die „Deuterothora", häuft sich immer mehr. In Schule und Gesetzgebung findet die von Hillel inaugurierte Auslegungsmethode, derzufolge offensichtliche Ergänzungen der Thoravorschriften den Schein formgerechter Schlußfolgerungen aus diesen gewinnen sollten (Band II, § 60), immer weitergehende Anwendung. Auf dieser Grundlage wirken neue Volksführer aus der Mitte der Schüler oder Nachkommen des Hillel: Jochanan ben Sakkai, Gamaliel II., Rabbi Akiba und viele andere. In Jabne, dem neuen Mittelpunkte der jüdischen Selbstverwaltung, schreitet die Arbeit des Gesetzeslehrerkollegiums und des Synhedrion rastlos fort, darauf abzielend, die wehrlose Nation, dieses „Lamm unter den siebzig Wölfen", nach dem angeblichen Worte eines dieser „Wölfe", des Kaisers Hadrian, mit dem ehernen Panzer des Gesetzes aufs kräftigste zu schützen.

Diese stille, nach innen gekehrte Arbeit wurde jedoch von einer neuen politischen Bewegung jäh unterbrochen. Für einen Augenblick lebte der politische Zelotismus wieder auf, um sich neben den geistigen in Reih und Glied zu stellen. Funken des großen, unter Vespasian und Titus erstickten revolutionären Brandes glommen noch immer unter der Asche fort und loderten unter den Kaisern Trajan und Hadrian in hellen Flammen wieder auf. Eine leise Hoffnung auf die Wiederherstellung des zerstörten Jerusalem und des Tempels war noch in den Herzen der vom Schicksalsschlag Getroffenen verborgen, die voll Kummer um die heiligen Trümmer trauerten. Das grausame Regime des Kaisers Domitian und der Kriegszug Trajans durch Asien ließen die Trauer zum Zorn anschwellen und verwandelten die messianische Hoffnung in eine brennende Sehnsucht. Als im Jahre 115 die Feldzüge Trajans das schlummernde Morgenland aus seinem Schlafe rüttelten, erhob sich gegen Rom auch die von Empörung ergriffene Diaspora. Zwei Jahre später (117), als bereits Hadrian Trajan auf den Thron gefolgt war, fand diese Erhebung auch in dem zu Boden geschlagenen Judäa ihren Widerhall. Der alte, tief im Innern gehegte Traum blühte von neuem auf. Es erklang das geflügelte Wort: „Bald soll der Tempel wieder erstehen!" Dumpfe Ge-

rüchte von der Absicht des neuen Kaisers, Jerusalem wieder aufzurichten, verbreiteten sich, doch gar bald kam die traurige Wahrheit zum Vorschein. Der Sinn Hadrians war auf eine Restauration ganz anderer Art gerichtet: er plante nämlich die Errichtung eines Tempels zu Ehren des Jupiter Capitolinus an der Stätte des alten Jahvetempels und die Verwandlung Jerusalems in eine heidnische Kolonie, wobei die heilige Stadt auch auf den neuen Namen Aelia Capitolina getauft werden sollte. Jetzt kam es zur Explosion. Die große Erhebung Judäas zur Zeit Hadrians und der Befreiungskrieg des Bar Kochba (132—135) brachten den Römern wieder einmal die heldenmütigen Zeloten und die Nation der Unversöhnlichen in Erinnerung. In der Person des Bar Kochba erstand der politische Zelot Bar Giora zu neuem Leben, in Rabbi Akiba verschmilzt der politische Zelotismus mit dem geistigen zu einer Einheit. Doch wird die Rebellion bald in Strömen von Blut erstickt. Auf die Unterdrückung dieser Erhebung, der letzten in der Reihe der Befreiungsversuche Judäas, lassen die Römer ein furchtbares Strafgericht folgen; Repressalien, wie sie nur die Zeit eines Antiochus Epiphanes kannte, sind wieder an der Tagesordnung. Der Krieg gilt der Nomokratie, diesem letzten Rückhalt der Nation. Von neuem ersteht das religiöse Märtyrertum, das erst mit dem Tode des Hadrian (138) ein Ende nimmt. Der letzte hell aufleuchtende Funke politischer Hoffnung erlischt, und durch die eingetretene Dämmerung schimmert nur noch der messianische Traum. Die zum Stillstand gekommene Arbeit an dem inneren Wiederaufbau, an der geistigen Selbstwehr, wird wieder aufgenommen. Dieses Werk eben soll in der kommenden geschichtlichen Epoche die gesamte Energie der Volksführer restlos absorbieren.

Zwei Jahrhunderte eines verhältnismäßig ruhigen Daseins geben der blutenden Nation die Möglichkeit, sich von neuem aufzurichten. In diesen zwei Jahrhunderten, den letzten des heidnischen Rom (bis zum Jahre 315), geht es im jüdischen Palästina ohne Konflikte ab. Mittlerweile hat sich das Zentrum der jüdischen Selbstverwaltung aus dem verheerten Judäa, wo Jerusalem als ein heidnisches Aelia Capitolina fortleben mußte, nach Galiläa verschoben. Der Patriarch wird zu einem aktiven Vermittler zwischen der römischen Gewalt und dem Verbande der autonomen jüdischen Gemeinden. Die Kompetenzsphäre des Patriarchen wird von dem Gesetzeslehrerkollegium oder der Akademie überwacht, in der er nur als der erste unter Gleichen fungiert.

In der Person des Jehuda ha'Nassi verbindet sich die Autorität des Patriarchen mit der des Hauptes der Akademie, was eine Fixierung der „mündlichen Lehre" in einem schriftlichen Denkmal, der Mischna oder der „zweiten Thora", zur Folge hat. Später gehen die Wege der weltlichen und der geistigen Macht, des Patriarchats und des akademischen Kollegiums, nicht selten auseinander; doch lassen sich beide den Schutz der nationalen Autonomie gleichermaßen angelegen sein. Tiberias, das nunmehr an Stelle Jabnes getreten ist, wird zum Schauplatz der Wirksamkeit sowohl der Patriarchen als auch der Gesetzeslehrer. Den „Tannaiten", den Schöpfern der Mischna, folgen die „Amoräer", die Interpreten dieser zweiten Thora. Ihre Wirksamkeit mag der oberflächlichen Betrachtung als allzu akademisch erscheinen, doch war sie in Wirklichkeit durch jene Anforderungen bestimmt, die aus der exzeptionellen Lage des Volkes unmittelbar folgten.

Als man nach dem Aufstande des Bar Kochba endgültig auf den zwecklosen aktiven Widerstand der römischen Gewaltherrschaft gegenüber verzichten mußte, griffen die Volksführer erneut zu jener Taktik der passiven Resistenz, die noch von den Pharisäern und dann von den Mitgliedern des Synhedrion zu Jabne in Anwendung gebracht worden war. Das System der Nomokratie gelangt nunmehr zu seinem vollen Triumph. Die weitestgehende innere Autonomie, soweit diese bei der politischen Abhängigkeit überhaupt erreichbar ist, soll das Ziel all deines Strebens sein! — dies war das erste Gebot, das diesem System zugrunde lag. Das zweite Gebot war aber: Widerstrebe allem, was zur Verschmelzung mit den umgebenden Völkern oder zur Assimilation führt! Das Prinzip der Selbstabsperrung kommt immer mehr zur Geltung. Besonders galt es dabei, sich gegen die christliche Sekte, dieses jüdisch-hellenistische Gemisch, abzuschließen, das seinem ganzen Wesen nach dem nationalen Prinzip feindlich gegenüberstand. So wird der Zaun des Gesetzes, der Israel von den Völkern trennt, immer höher und höher getürmt. Von ihrem Geiste nach fremden oder gar feindseligen Elementen ganz umringt, verwandelt sich die Nation in eine *geistige Armee*, der die Zucht und das Reglement über alles geht. Die Formen dieser Reglementierung werden in der immer mehr anschwellenden Gesetzgebung der Mischna und des Talmud aufs minutiöseste ausgearbeitet. Wo aber das Prinzip der militärischen Zucht gilt, da ist es unstatthaft zu fragen, wozu das eine oder das andere nötig oder warum es verbindlich ist. Es ist

nötig, weil es in Zucht hält. Alle diese unzähligen religiös-rituellen Vorschriften, diese ganze reichlich verzweigte Reglementierung der Lebensweise, die jeden Schritt auf dem Lebenspfade des Juden im voraus bestimmt, — sie sind einzig und allein darauf abgestellt, dem ganzen Leben der zerstreuten Nation strenge Uniformität zu verleihen, damit ein Jude seinen Stammesbruder an der ihm eigenen Lebensführung stets und überall zu erkennen vermöge. Es ist dies gleichsam die Uniform, an der die Soldaten einer in einem weit ausgedehnten Gelände verteilten Armee einander auf den ersten Blick erkennen. Im gesamten Gebiete Palästinas und der Diaspora, mitten unter allen Rassen und Stämmen, bilden die Juden eine einheitlich organisierte geistige Heeresmacht, die den Artikeln ihres Militärreglements strengstens Folge leistet. Sie ist auf Abwehr, nicht aber auf Angriff bedacht; sie bewahrt ihr inneres Leben vor dem Eindringen fremdartiger Elemente; sie kämpft um ihre Individualität, um ihr Recht auf freie, eigengesetzliche Entwicklung.

Indessen verlangte dieses System der Nomokratie von dem Einzelnen die allergrößten Opfer. Die individuelle Freiheit des Menschen mußte auf Schritt und Tritt der individuellen Freiheit der Nation zum Opfer gebracht werden. Die Einengung der Persönlichkeit macht sich nicht nur im praktischen Leben, sondern auch auf dem Felde des geistigen Schaffens überaus fühlbar. Alles, was über die Schranken des religiös-nationalen Wissens hinausging und an freie philosophische Forschung grenzte, wurde als „griechische Weisheit" (Chachmath jawanith) verpönt. Wie viele tragische Konflikte mußte infolgedessen dieses strenge Regime zeitigen! Bis zu uns ist aus dieser Zeit nur ein einziger dumpf verhallender Protest gedrungen, der des Freidenkers Elischa-Acher, der wegen seiner Vorliebe für die griechische Weisheit von der Synagoge in Acht und Bann getan wurde. Doch wer will sagen, wie viele solcher Ketzer es sonst noch gegeben haben mochte? Wie oft mochte wohl der Ruf des freien Gedankens von dem Verrat witternden Geschrei übertönt worden sein! In diesem Konflikt der persönlichen Freiheit mit der Freiheit, d. i. mit der Eigenart der Nation liegt die tiefe Tragik vieler Jahrhunderte jüdischer Geschichte beschlossen. Die Angehörigen einer Nation, die sich fortwährend im Zustande der Notwehr befindet, müssen alle lästigen Beschränkungen der Kriegszeit über sich ergehen lassen. Mochten auch die geistigen Diktatoren der Nation zuweilen die Grenzen der unumgänglichen

Reglementierung überschritten und das „Joch des Gesetzes" allzu drückend gemacht haben, so war doch das Hauptziel ihres Strebens stets durch die unabweisbaren Forderungen des Lebens, durch den Trieb zur nationalen Selbsterhaltung gebieterisch bestimmt.

Das enthauptete, Jerusalems beraubte Palästina vermochte dennoch als Zentrum der Nomokratie und als Stammsitz der Patriarchen und der gesetzgebenden Akademien während dieser ganzen Periode seine nationale *Hegemonie* zu bewahren. Auf die aus Jabne und Tiberias herübertönenden Stimmen horcht die gesamte Diaspora. Erst gegen Ende dieser Periode tritt der künftige Rivale Palästinas auf dem Gebiete der nationalen Hegemonie auf den Plan: aus dem geschichtlichen Dunkel tritt nämlich im III. Jahrhundert die Judenheit *Babyloniens* hervor, das damals einen Bestandteil des neupersischen Sassanidenreiches bildete. Gleich den palästinensischen Gemeinden vereinigen sich jetzt auch die jüdischen Gemeinden in Babylonien zu einem lebenskräftigen autonomen Verband, an dessen Spitze der Patriarch der Diaspora, *Rosch-Gola* oder *Exilarch*, steht. Bedeutende wissenschaftliche Kräfte (Rab, Samuel u. a.) ziehen aus den Akademien Galiläas hierher, um die selbständigen talmudischen Schulen Babyloniens zu gründen. So bildet sich ein großes nationales Reservezentrum. Später, da das christliche Rom noch rücksichtsloser als das heidnische die palästinensischen Juden bedrückt und sogar ihre autonome Organisation zerstört, macht denn auch das freie Judentum Babyloniens seine Ansprüche auf die nationale Hegemonie mit vollem Nachdruck geltend.

Erstes Kapitel

Die Restauration der Selbstverwaltung und das Synhedrion zu Jabne

(73—115)

§ 2. *Die politische Lage unter der Dynastie der Flavier*

In dem seiner Hauptstadt beraubten und verheerten Judäa wurde eine militärische Verwaltungsordnung eingeführt. Die im Lande zurückgelassene römische Besatzung setzte sich aus einer vollzähligen Legion und außerdem aus Hilfstruppen zusammen. Der Oberbefehlshaber der Truppen war zugleich der Statthalter Judäas. Die unterworfene Provinz wurde nun nicht mehr von einem zivilen Procurator, sondern von einem Heeresobersten aus der Mitte der Prätorianer verwaltet. Dem Eroberer von Masada, Silva (Band II, § 90), folgte in den nächsten vierzig Jahren eine Reihe von Statthaltern, deren Namen mit keinerlei bemerkenswerten Ereignissen der jüdischen Geschichte verbunden sind. Als Residenz diente den Statthaltern nach wie vor Caesarea am Meere, das von Vespasian in eine kaiserlich-römische Kolonie verwandelt worden war. Jerusalem war dermaßen verheert, daß, wie der Augenzeuge der Zerstörung, Josephus Flavius, berichtet, „man kaum zu glauben vermochte, diese Stätte wäre jemals bewohnt gewesen". Desungeachtet schien es der römischen Regierung geboten, in der zerstörten Stadt einen starken militärischen Wachtposten zu hinterlassen. Befürchtete sie vielleicht, daß die geheiligten Ruinen, daß dieses Grabmal des alten Ruhmes, an das sich die vom Schicksalsschlage getroffene Nation noch mit ganzem Herzen klammerte, zu einer jüdischen Wallfahrtsstätte werden könnte? Oder schien es ihr gar, daß der Geist Bar Gioras und der heldenmütigen Zeloten aus diesen Trümmern, von denen sogar die Steine so beredt zum Herzen des Volkes sprachen,

wieder zu neuem Leben erstehen könnte? Die Ereignisse, die sich ein halbes Jahrhundert später abspielten, bewiesen zur Genüge, daß diese Befürchtungen nicht grundlos waren. Doch in der ersten Zeit nach dem Zusammenbruch lag den Juden der Gedanke an einen Aufstand noch durchaus fern. Mußten sie doch ihre ganze Energie zur Wiederherstellung ihrer während des Krieges völlig erschütterten, wirtschaftlichen und sozialen Lage anspannen.

Mit Ausnahme von Jerusalem und Caesarea, wo kein einziger Jude mehr übriggeblieben war, haben sich in allen übrigen, vom Kriegsgewitter verschonten Städten jüdische Gemeinden auch weiterhin erhalten. Den Mittelpunkt dieser Gruppe judäischer Städte bildeten *Jamnia* (Jabne) und Lydda im Bezirke von Jaffa. Viele von den ehemaligen Stadtbewohnern ließen sich jetzt in Dörfern nieder und bebauten das Land, das nunmehr als Eigentum des römischen kaiserlichen Hauses galt und den Landbewohnern in Pacht gegeben wurde. Neben den jüdischen Siedlungen entstanden Niederlassungen, in denen ausschließlich Römer oder Griechen lebten. So war die Stadt Emmaus in der Nähe von Jerusalem ausschließlich von römischen Veteranen bewohnt. In nächster Nachbarschaft der am Fuße des Berges Gerisim gelegenen heiligen Stadt der Samaritaner, Sichem, entstand die griechisch-römische Kolonie *Flavia-Neapolis* („die neue Stadt der Flavier"), die später mit Sichem gänzlich verschmolz und der alten Stadt auch ihren neuen Namen gab (das heutige *Nablus*). Hier stand ein Tempel zu Ehren des Zeus, und an diesem Orte pflegte man olympische Spiele zu veranstalten, wie denn überhaupt das schon früher stark hellenisierte Gebiet von Samaria sich immer mehr von dem nationalen Kern Judäas loslöste. Dagegen vermochten sich in den bei der Verheerung Judäas unversehrt gebliebenen Städten Galiläas, die zu den Besitzungen Agrippas II. zählten (Zippora, Tiberias u. a.), Mittelpunkte des jüdischen Lebens auch jetzt noch zu halten.

Unter den römischen Kaisern aus dem Hause der *Flavier* blieb Judäa in der Lage einer unterworfenen Provinz („Judaea devicta" auf den Münzen dieser Kaiser), auf die die römische Regierung ein besonders scharfes Auge hatte. Dies bedeutete aber keineswegs, daß die römische Gewalt die Juden nicht mehr als eine Nation gelten lassen wollte und sie im rechtlichen Sinne nur als einen Haufen von an ihrem Glauben festhaltenden „Unterworfenen" (deditices) betrach-

tete[1]). Wie eng auch für die Römer die Begriffe „Nation" und „Staat" miteinander verbunden sein mochten, so konnten sie dennoch ein Volk, das in der gesamten antiken Welt den ausgeprägtesten Typus einer besonderen Nationalität verkörperte, des Ehrentitels einer Nation nicht berauben. So wurde es möglich, die Selbstverwaltung der Gemeinden in den verschont gebliebenen Bezirken Judäas und Galiäas nach und nach wieder aufzubauen, und schon zehn Jahre nach der Zerstörung Jerusalems sehen wir an der Spitze dieses Verbandes autonomer Gemeinden einen jüdischen Patriarchen, der von der römischen Gewalt zunächst de facto und dann auch de jure anerkannt wird. Die Begründer der Flavierdynastie, Vespasian (69—79) und Titus (79—81), ließen die loyalen Juden unbehelligt. Das römische Joch machte sich nur in der besonders für das nationale Empfinden der bodenständigen Bevölkerung verletzenden Art der Besteuerung fühlbar. Außer den üblichen Kopf- und Vermögenssteuern wurde nämlich bei allen im römischen Reiche lebenden Juden alljährlich eine besondere „jüdische Steuer" (fiscus judaicus) in der Höhe von zwei Drachmen (didrachmon) erhoben. Diese Steuer wurde ihrer Vorgeschichte und ihrer symbolischen Bedeutung wegen als besonders drückend empfunden. Sie trat bekanntlich an Stelle jener nationalen Abgabe, die ehedem in der Höhe eines halben Sekels von den Juden aller Länder zugunsten des Jerusalemer Tempels entrichtet wurde und nun dem Tempel des Jupiter Capitolinus in Rom zugute kommen sollte. Die ehemalige Tempelsteuer, die von überallher nach Jerusalem zugunsten der Wohnstätte Jahves strömenden „heiligen Gelder", verwandelten sich somit in einen Tribut, der dem heidnischen Gotte Jupiter-Zeus gezollt werden mußte. Was früher das Band versinnbildlichte, das die Nation mit ihrem geistigen Mittelpunkt in

[1]) Heute kann die Unrichtigkeit der Theorie Mommsens und seiner Schule, der römischen Patrioten in der Geschichtswissenschaft, die diese falsche Ansicht vertraten, als durchaus erwiesen gelten. In einer ganzen Reihe offizieller Urkunden werden die Juden auch nach dem Falle Jerusalems als „Nation" oder „Volk" (natio, populus, gens, ethnos) bezeichnet; unter Domitian und Hadrian ist ihre Religion gerade als eine nationale Religion mit politischer Färbung Verfolgungen ausgesetzt. Und als im III. Jahrhundert, dem Gesetze des Caracalla zufolge, das Bürgerrecht der gesamten Bevölkerung des römischen Reiches mit Ausnahme der „unterworfenen" Stämme verliehen wurde, wurde es auch den Juden nicht vorenthalten, was der Theorie Mommsens direkt ins Gesicht schlägt. Dies wies *Juster* in seinem Werke „Les juifs dans l'empire romain", II, 19—23 (Paris 1914) in überzeugendster Weise nach.

Jerusalem verknüpfte, wurde nunmehr zum Sinnbild der Gewaltherrschaft Roms. Diese bösartige Parodie verletzte die Juden aufs tiefste. Die alljährlich wiederkehrende Eintreibung des „jüdischen Fiskus" rief ihnen immer wieder ihre nationale Erniedrigung ins Gedächtnis und riß die alte Wunde von neuem auf. — Überdies zogen die Römer in Judäa gar oft den Landbesitz derjenigen Juden ein, die sie im Verdachte der Teilnahme an dem vor kurzem unterdrückten Aufstande hatten. Das jüdische Gesetz untersagte zunächst den Juden den Ankauf solcher konfiszierter Ländereien als eines den Volksgenossen geraubten Gutes; später aber wurde der Ankauf freigegeben, damit jüdischer Landbesitz nicht in römischen Händen verbleibe (Din sikarikon).

Wenn sich die Lage in Judäa unter Vespasian und Titus nicht noch unerträglicher gestaltete, so erklärte sich dies vielleicht durch den Einfluß, den die letzten Vertreter der herodianischen Dynastie, *Agrippa II.* und seine Schwester *Berenike*, auszuüben vermochten. Ein treuer Vasall und Verbündeter Roms, behielt Agrippa auch nach der Zerstörung Jerusalems seinen „königlichen" Titel und seine Besitzungen im nördlichen Teile Palästinas, die auch einige von Juden bewohnte Landschaften Galiläas mitumfaßten. Doch kümmerte sich Agrippa nur wenig um die Verwaltung seines Besitzes. Meist weilte er mitsamt seiner Schwester Berenike in Rom, am Hofe des Vespasian und Titus. Ob Agrippa wohl seine Beziehungen zum Hofe dazu benutzte, um die Lage seiner Brüder in Judäa nach der Niederwerfung des Aufstandes zu erleichtern? Es mag sein, daß die Vertreter der jüdischen Gemeinden in kritischen Augenblicken die Fürsprache Agrippas in Rom anriefen und daß er sich dabei auch hilfsbereit zeigte. Doch war sein Einfluß bei Hofe nur von kurzer Dauer. Seine Rolle scheint zugleich mit der seiner Schwester ausgespielt gewesen zu sein. Zunächst fand nämlich das in Judäa zwischen der schönen judäischen Prinzessin und Titus angeknüpfte zarte Verhältnis in Rom seine Fortsetzung (Band II, § 84). Die als Braut des Titus geltende Berenike nahm in seinem Palaste auf dem Palatin Wohnung und man war allgemein der Meinung, daß bald eine offizielle Ehe folgen würde. Der Kaiser Vespasian und die römische Aristokratie widersetzten sich jedoch der Verbindung des Thronfolgers mit einer Jüdin, und so sah sich denn Titus genötigt, seine Geliebte zu verstoßen. Als Vespasian tot war, kehrte Berenike nach Rom zurück, in der Hoffnung, daß

nun der Kaiser Titus sie mit offenen Armen empfangen werde; ihre Erwartung schlug jedoch fehl: Titus hegte nicht mehr die früheren Gefühle für sie und hielt es auch nicht für angezeigt, der römischen gesellschaftlichen Meinung zu trotzen. Die enttäuschte Berenike verließ Rom und kehrte nach Palästina auf die Besitzungen ihres Bruders zurück. Ihr Ende ist wie das des Agrippa in Dunkel gehüllt. Ihre Namen haben sich nur auf einigen syro-palästinensischen Münzen[1]) erhalten. Agrippa II. lebte ungefähr bis zum Ende der Regierung des Domitian; nach seinem Tode wurde sein Besitzanteil in Palästina zu der römischen Provinz Syrien geschlagen. So verschwanden die letzten Vertreter der herodianischen Dynastie fast unbemerkt vom Schauplatz der Geschichte, den nationalen Interessen des Judentums entfremdet und aus dem Andenken des Volkes beinahe gänzlich verwischt. Nur die zeitgenössischen römischen Schriftsteller, die namentlich der Person der „Königin Berenike" (Berenice regina), an die sich allerhand Klatschgeschichten knüpften, regstes Interesse entgegenbrachten, kommen häufig auf das Geschwisterpaar zurück.

Was Titus selbst betrifft, so haben sich über ihn in der Geschichte zwei weit auseinandergehende Urteile erhalten: das siegreiche Volk nannte ihn „Labsal des Menschengeschlechts" (deliciae generis humani), während er in der Erinnerung der Besiegten als „Titus der Frevler" (Titus ha'rascha) fortlebte. Zu Ehren des Zerstörers Jerusalems errichteten die Römer Denkmäler: so wurde noch zu Lebzeiten des Titus in Rom ein Triumphbogen errichtet, der jedoch im Mittelalter der Zerstörung anheimfiel, so daß sich nur eine Abschrift der darauf angebrachten ruhmredigen Inschrift erhalten hat: „Der Senat und das römische Volk — dem Imperator Titus, dem Caesar, dem Sohne des göttlichen Vespasian, dem Augustus, dem Oberpriester . . .

---

[1]) Auf den mit griechischen Inschriften versehenen Münzen ist der Name Agrippas II. gewöhnlich von dem Titel „Des Königs, des Freundes des Caesar und des Freundes der Römer" begleitet, manchmal unter Hinzufügung des römischen dynastischen Namens „Julius" („Marcus Julius Agrippa") und unter Erwähnung des Namens des römischen Kaisers („Autokrator Titos Kaisar Sebastos"). — In Athen, wo Berenike sich auf dem Wege von Palästina nach Rom häufig aufzuhalten pflegte, hat sich eine vom Stadtrat und der Bevölkerung („boule kai demos") zu ihren Ehren gestiftete Inschrift erhalten, in der sie in folgender Weise tituliert wird: „Berenike, die große Königin, die Tochter des Königs Julius Agrippa (I.) und der Sproß großer Könige, der Wohltäter der Stadt" (d. i. Herodes I. und seiner Nachfolger).

zum Danke dafür, daß er, den Befehlen und den Ratschlägen seines Vaters gemäß und unter dessen Anleitung, das judäische Volk unterwarf und die Stadt Jerusalem, die alle Feldherren, Könige und Völker früherer Zeiten vergeblich angegriffen hatten, zerstört hat". Ein anderer Triumphbogen wurde erst nach dem Tode des Titus von dessen Bruder Domitian erbaut und mit folgender kürzerer Inschrift versehen: „Der Senat und das römische Volk — dem göttlichen Titus, dem Sohne des göttlichen Vespasian, dem Vespasian Augustus". Auf diesem Triumphbogen, der noch heute in Rom zu sehen ist, haben sich Reliefdarstellungen des feierlichen Zuges der Sieger sowie der Siegestrophäen: des siebenarmigen Leuchters, des goldenen Schaubrottisches und der Posaunen, die im Jerusalemer Tempel erbeutet worden waren, erhalten. Dies war die Art, in der die Römer die Heldentaten des Zerstörers der heiligen Stadt verherrlichten. Das jüdische Volk verewigte jedoch den Namen des Titus auf seine eigene Weise. Die talmudische Legende berichtet, daß nach der Tempelzerstörung eine Mücke dem Titus in die Nase geflogen sei und jahrelang an seinem Gehirn gebohrt habe, bis ihn der Tod von seinen fürchterlichen Qualen erlöste. Mit dieser einfältigen Fabel trösteten sich die zu Boden gedrückten Volksmassen als mit dem Beweis dafür, daß Gott die entsetzliche geschichtliche Freveltat nicht ohne gebührende Vergeltung gelassen habe.

Der Bruder und Nachfolger des Titus, der despotische *Domitian* (81—96), stand den Juden mit äußerster Feindseligkeit gegenüber. Unter ihm wurde der demütigende „jüdische Fiskus" bei allen im römischen Reiche verstreuten Juden mit besonderer Strenge eingetrieben. Die römischen Beamten sorgten dafür, daß sich niemand durch Verleugnung seiner Zugehörigkeit zum Judentum von dieser Steuer frei machen könnte. Der römische Geschichtsschreiber jener Zeit, Suetonius, berichtet in seiner Biographie des Domitian: „Mit der größten Rücksichtslosigkeit wurde der jüdische Fiskus eingetrieben. Man pflegte ihm (Domitian) über diejenigen Bericht zu erstatten, die nach jüdischer Art lebten (judaicam viverent vitam) und dies zu verheimlichen suchten, oder ihre Abstammung verleugneten, um die ihrem Volke auferlegten Abgaben zu hinterziehen. Ich entsinne mich, in meiner frühen Jugend gesehen zu haben, wie man im Beisein eines Procurators und eines vielgliedrigen Rates einen neun-

zigjährigen Greis einer Untersuchung unterzog, um sich davon zu überzeugen, ob er nicht beschnitten sei". Dabei wurden nicht selten auch die Christen ganz wie die Juden behandelt, da sie von Amts wegen als jüdische Sekte galten. Die Regierung verfolgte unnachsichtlich sowohl die Römer, die eine Hinneigung zum Judentum oder zum Christentum bekundeten, als auch deren „Verführer". Die zum Judentum neigenden Römer wurden der „Gottlosigkeit", d. i. der Abtrünnigkeit den römischen Göttern gegenüber, beschuldigt und auf Grund eines allgemein gegen die Gottlosen, von der Staatsreligion Abgefallenen gerichteten Gesetzes mit Verbannung oder mit dem Tode bestraft. So verurteilte Domitian wegen der in Sympathien für den jüdischen Glauben zutage getretenen „Gottlosigkeit" seinen Verwandten, den Konsul Flavius Clemens, zum Tode und dessen Gattin Domicilla zur Verbannung (95—96). — Wir haben Grund anzunehmen, daß die Juden während der Regierung Domitians im römischen Reiche in großer Gefahr schwebten. Einer christlichen Überlieferung zufolge stellte nämlich die römische Regierung Nachforschungen darüber an, ob unter den Juden nicht vielleicht Abkömmlinge des königlichen Davidsgeschlechtes noch am Leben wären, die als Kronprätendenten das Volk zu einem Aufstand aufwiegeln könnten[1]). Auch eine talmudische Sage weiß zu berichten, daß der Kaiser die „Ausrottung aller Juden" im römischen Reiche befohlen habe, worauf sich aus Jabne vier Gesetzeslehrer nach Rom begaben, denen es mit dem Beistande irgendeines Würdenträgers (vielleicht des erwähnten Flavius Clemens?) gelang, den verhängnisvollen Befehl rückgängig zu machen. Diese dunklen Überlieferungen stimmen somit mit dem Zeugnis des römischen Geschichtsschreibers überein, demzufolge die Juden unter Domitian überaus gefahrvolle Zeiten zu überstehen hatten.

Erst nach dem gewaltsamen Tode des Tyrannen kamen die Juden wieder zur Ruhe. Die zweijährige Regierung seines Nachfolgers Nerva (96—98) brachte für sie mancherlei Erleichterungen mit sich. Die Verfolgungen auf Grund von Denunziationen über die Bekehrung von Heiden zum jüdischen Glauben und über die Hinterziehung des „jü-

[1]) Diese vom Kirchengeschichtsschreiber Eusebius im Namen des römisch-christlichen Verfassers Hegesippus übermittelte Überlieferung bezieht sich zugleich auch auf die Regierungen des Vespasian und Trajan.

dischen Fiskus" nahmen jetzt ein Ende[1]). Die Ruhepause hielt auch unter dem Kaiser *Trajan* (98—117) an, und erst gegen Ende seiner Regierung brach unter den Juden der Diaspora eine Empörung gegen Rom aus, die auch zu einer Volksbewegung in Judäa das Zeichen gab (unten, § 7).

§ 3. *Rabbi Jochanan ben Sakkai und das Zentrum in Jabne*

Schon in den ersten Jahren nach dem Falle Jerusalems, in diesen Jahren der tiefsten nationalen Trauer, setzte in einer stillen Ecke Judäas der Prozeß des nationalen Wiederaufbaus ein. Zum Mittelpunkt der wiederhergestellten inneren Autonomie wurde das von den Juden *Jabne* und von den Griechen *Jamnia* genannte, in der Küstengegend bei Jaffa gelegene Städtchen. Hier hatte sich kurz vor dem Falle Jerusalems eine winzige Kolonie von „Friedfertigen" gesammelt, an deren Spitze das Synhedrionmitglied *Rabbi Jochanan ben Sakkai* stand (Band II, § 91). Dies war der Ort, wo der greise Gesetzeslehrer zusammen mit seinen treuen Schülern das Ende des großen Krieges gegen die Römer abwartete. Von dem unheilvollen Ausgang des Krieges überzeugt, verfolgten sie in den Tagen der Belagerung Jerusalems von ihrer Zufluchtsstätte aus voll Kummer den qualvollen Todeskampf ihrer Heimat. Als die Nachricht von der Zerstörung der Hauptstadt und von der Einäscherung des Tempels Jabne erreichte, zerrissen, wie die Sage berichtet, Jochanan und seine Schüler ihre Kleider und brachen in lautes Wehklagen aus; so wird der teure Heimgegangene auch von jenen beweint, denen sein Ende unabwendbar schien. Manche von den Jüngern ließen ihren Mut sinken; es dünkte sie, als seien mit der Zerstörung des Tempels und der Einstellung des Opferdienstes die Grundlagen der jüdischen Religion selbst für immer erschüttert. Doch der Meister sprach ihnen Trost zu und suchte sie zu überzeugen, daß der Judaismus auch unabhängig von dem nicht mehr bestehenden Tempelkult aufrechterhal-

[1]) Darüber liegt uns ein Zeugnis des Geschichtsschreibers Dio Cassius vor (LXVIII, 1). Damit in Zusammenhang steht anscheinend auch die Inschrift auf den Münzen des Nerva: Fisci judaici calumnia sublata. Treffend bemerkt dazu einer der neuesten Forscher *(Juster,* Les Juifs etc. II, 258), daß diese Inschrift wohl den Verzicht auf Verfolgungen *auf Grund falscher Anschuldigungen* (calumnia) bedeutete, nicht aber den auf die den „Fiskus" und den Abfall von der Staatsreligion betreffenden gesetzlichen Bestimmungen selbst.

ten werden könne. Er rief ihnen die Worte der biblischen Propheten ins Gedächtnis, die immer wieder darauf hingewiesen hatten, daß die wahre Gottesverehrung nicht in Opferdarbringungen, sondern in Frömmigkeit und guten Taten bestehe.

In diesem Augenblick der schwersten Krise durfte man den Kopf nicht hängen lassen. Der nationale Organismus war von einem harten Schlage getroffen, und nun hieß es dafür sorgen, daß dieser Schlag nicht tödlich werde. Man stand jetzt vor der Aufgabe, das Volk den veränderten politischen Verhältnissen gemäß zu reorganisieren. Es galt, unverzüglich an die Wiederherstellung der Ordnung in den Gemeinden, an die Wiedererrichtung einer wenn auch geschmälerten Autonomie zu gehen. Das Volk bedurfte dringend eines Zentralorgans der Selbstverwaltung, das das frühere Jerusalemer Synhedrion oder das neben ihm bestehende gesetzgebende Gelehrtenkollegium ersetzen konnte. Jochanan ben Sakkai, der das einzige noch am Leben gebliebene Mitglied des letzten Jerusalemer Kollegiums war und die Traditionen Hillels treu bewahrte (die talmudische Überlieferung nennt ihn den „jüngsten der Schüler Hillels"), war gleichsam von der Vorsehung selbst dazu ausersehen, diese Tat der gesellschaftlichen Restauration zu vollbringen. Unter seiner Leitung bildete die in Jabne zusammengetretene Gruppe von Gelehrten oder sonst in der Öffentlichkeit bekannten Persönlichkeiten ein „Beth-din" oder Tribunal, das faktisch die Funktionen des Synhedrion, d. i. des höchsten Organs der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Rechtsprechung, in sich vereinigte. Im Vertrauen auf die „Friedfertigkeit" Jochanans legte die römische Regierung seinen Bemühungen um die Wiederherstellung des Synhedrion, als eines jeglicher politischen Färbung entbehrenden Organs der Gemeindeautonomie, keine Hindernisse in den Weg.

In den von religiös-akademischem Geiste getragenen talmudischen Überlieferungen haben sich mehr Nachrichten über religiöse als über gesellschaftliche Reformen des Synhedrion von Jabne erhalten. So heben diese Überlieferungen namentlich die Neuregelung des festtäglichen Gottesdienstes, der nunmehr auf den Opferkult verzichten mußte, hervor; wir erfahren, daß genaue Vorschriften über die Feststellung des Neumondes ausgearbeitet wurden, zwecks Fixierung der Termine für die in den einen oder den anderen Monat fallenden Feiertage. Außerdem ließ man viele Bräuche des Tempelkultes zum Andenken

an die Vergangenheit auch jetzt in Kraft, so die feierliche Zeremonie der Volkssegnung durch die Nachkommen der Priester, die *Kohanim*. Auch die biblischen Gesetze über die Weihgaben zugunsten der Kohanim und Leviten blieben in Geltung, gleichsam als ein Symbol dafür, daß diese Priester eines Tages nach dem Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels von neuem ihres Amtes walten würden. Neben dem Pietätsgefühl und der Hoffnung auf die Zukunft wirkte dabei wohl auch eine praktische Notwendigkeit mit: die zahlreichen Priester waren nach der Zerstörung des Tempels jeglichen Einkommens beraubt, und das Volk konnte unmöglich denen, die noch vor kurzem die offizielle Geistlichkeit repräsentiert hatten, seine Fürsorge entziehen.

Eine besonders wichtige nationale Bedeutung hatte die den Kalender betreffende Kompetenz des Synhedrion. Da nämlich die Juden die Zeit überall in Mondmonate einteilten, so war die Feststellung des Neumondes für den Beginn des Monats maßgebend und demnach auch für die Fixierung der entsprechenden Feiertagstermine. Andererseits mußte die verschiedene Zahl der Tage im Mond- und im Sonnenjahre (354 und 365) durch die in gewissen Zeitabständen erfolgende Einschaltung eines dreizehnten Mondmonats ausgeglichen werden: sonst hätten die Fristen der mit dem Sonnenkreislauf zusammenhängenden Jahresfeste, wie Passah, Schebuoth und Sukkoth, nicht eingehalten werden können und das Frühlingsfest (Passah) wäre beispielsweise in die Sommer- oder gar in die Herbstzeit gefallen. Diese beiden Funktionen, nämlich die der Beobachtung der Mondphasen und die der Bestimmung der Schaltjahre im Zusammenhang mit der Festsetzung der Feiertage, bildeten ehemals ein „Priestergeheimnis", ein ausschließliches Vorrecht der Tempelpriesterschaft, und oblagen später dem Jerusalemer Synhedrion. Noch kurz vor der Zerstörung des Tempels wurden sie vom Haupte des Synhedrion, von Gamaliel dem Alten (Band II, § 91), versehen. Jetzt, nach dem Falle Jerusalems, gewann diese Kompetenz, die nunmehr dem Synhedrion von Jabne zugefallen war, eine besonders hervorragende Bedeutung dadurch, daß sie der Erhaltung der Autorität des Synhedrion und der Hegemonie des palästinischen Judentums überhaupt zugute kam. Allerorten, nicht nur in Palästina, sondern auch in der fernen Diaspora, wurden die Feste an jenen Tagen gefeiert, über deren Festsetzung die jüdischen Gemeinden vom Synhedrion durch besondere Boten be-

nachrichtigt zu werden pflegten. Somit ging nun von Jabne die Regelung eines der wichtigsten Elemente des Volkslebens aus; dadurch, daß sich dort jetzt das leitende Organ des inneren Volkslebens befand, wurde die Diaspora nach der Zerstörung des nationalen Zentrums in Jerusalem mit dem Heimatlande durch neue Bande verknüpft.

Ein anderes hervorragendes Werk des Jochanan ben Sakkai war die Gründung eines akademischen Zentrums in Jabne. Das Lehrhaus, „Beth-ha'midrasch", stand in engstem organischem Zusammenhang mit dem „Beth-din" oder Synhedrion, da die theoretische Ausarbeitung der Grundsätze der religiösen Lebensführung und der Normen des Zivilrechts auch deren praktische Handhabung bestimmte. Dasselbe Gelehrtenkollegium war in eifrigster Weise in beiden Institutionen tätig, die im Grunde genommen nur zwei verschiedene Abteilungen ein und derselben Institution bildeten. Seit der Reformierung der „mündlichen Lehre" in den Zeiten des Hillel und Schammai wurde der Einfluß der Schule auf die Gesetzgebung, der Einfluß der „Legisten" auf die Selbstverwaltung immer ausschlaggebender. Die Methode der Gesetzesinterpretation, derzufolge die neuen Gesetzgebungsnormen auf logischem oder kasuistischem Wege aus dem Thoratext („midrasch ha'thora") gefolgert wurden, eröffnete den Rechtsgelehrten ein weites Betätigungsfeld und veranlaßte die Herausbildung verschiedener Richtungen unter ihnen. Der alte Streit zwischen den *Schulen des Hillel und des Schammai* (Beth Hillel und Beth Schammai) dauerte fort. Die Hilleliten strebten danach, die „Umzäunung der Thora" ohne übertriebene Reglementierung des alltäglichen Lebens durchzuführen, während die rigoristisch eingestellten Schammaiten vor keinen Auswüchsen in dieser Hinsicht zurückschreckten, indem sie namentlich die die Juden von den umgebenden Völkern absondernden Gesetze zu verschärfen trachteten. Was nun Jochanan ben Sakkai betrifft, so war er ein Anhänger der gemäßigten Schule des Hillel, in deren Geiste er auch die Arbeit des Gelehrtenkollegiums in Jabne zu beeinflussen suchte. Seiner Autorität war es zu verdanken, daß viele umstrittene Fragen der Gesetzeskunde in Übereinstimmung mit den Lehren der Hilleliten entschieden werden konnten.

In den akademischen Kreisen von Jabne ging man auch zuerst daran, den aufgehäuften Stoff der „mündlichen Thora", der später in den Bestand der *Mischna* aufgenommen wurde, zu sichten und

systematisch zu durchforschen. Dieser Stoff setzte sich aus zwei verschiedenen Bestandteilen zusammen: der *Halacha* und der *Haggada (Agada)*. Als „Halacha" bezeichnete man jede auf formgerechter Auslegung des Thoratextes beruhende, irgendeine Rechtsmaterie betreffende Meinungsäußerung der Gelehrten, die entweder Rechtskraft erlangt hatte oder wenigstens den Anspruch darauf erhob. Die „Haggada" bestand hingegen aus moralischen, theologischen und ähnlichen Belehrungen, die sich gewöhnlich ebenfalls auf der Thorainterpretation gründeten und die Form von an biblische Textstellen anknüpfenden Predigten hatten (der größte Teil der haggadischen Bruchstücke scheint in der Tat synagogalen Predigten entlehnt zu sein).

Auch auf dem Gebiete der Haggada folgte Jochanan ben Sakkai den edlen und menschenfreundlichen Prinzipien der Weltanschauung Hillels. Die im Talmud erhaltengebliebenen Sentenzen des Jochanan zeugen von seiner hohen sittlichen Gesinnung. „Saget — so fragte er einst seine Schüler — welcher Weg der beste ist, an den sich der Mensch zu halten habe?" Der eine antwortete: „Ein gutes Auge" (ein freundlicher Blick); der andere sagte: „Ein treuer Freund"; der dritte meinte: „Ein guter Nachbar"; der vierte versetzte: „Das Vermögen, das Kommende vorauszusehen" (der Weitblick); der fünfte aber rief: „Ein gutes Herz!" Diese letzte, von Eleasar ben Arach erteilte Antwort fand denn auch die volle Zustimmung des Meisters: „In dieser Antwort — sprach Jochanan zu seinen Jüngern — sind alle eure Antworten enthalten und mitinbegriffen". Mit Nachdruck warnte Jochanan vor der den Gelehrten nicht selten eigenen Selbstüberhebung: „Hast du viel Thora gelernt — so pflegte er zu sagen — so tue dir selber nicht zu viel darauf zugute, denn dazu bist du ja geschaffen!" Die Unterjochung des jüdischen Volkes aufs tiefste beklagend, erblickte Jochanan darin eine Folge nicht nur äußerer, sondern auch innerer Ursachen: „Ihr habt eurem Gotte den Gehorsam verweigert, nun müßt ihr Fremden, Anbetern falscher Götter gehorchen; ihr verweigertet dem Tempel einen halben Sekel, nun müßt ihr fünfzehn Sekel (verschiedener Abgaben) zugunsten des Reiches eurer Feinde entrichten". — Vor seinem Tode segnete er seine Jünger mit den Worten: „Möge die Gottesfurcht eure Taten nicht minder bestimmen denn die Furcht vor Menschen!" In diesen Worten lag, abgesehen von ihrem religiösen Gehalte, gleichsam auch ein neues nationales Programm beschlossen: ein der staatlichen Zucht entbeh-

rendes Volk solle sich unter die sich selbst auferlegte geistige Zucht geradeso beugen, als stünde die Staatsgewalt mit ihrem ganzen Zwangsapparat dahinter.

Jochanan ben Sakkai erreichte ein sehr hohes Alter und starb von seinen Jüngern umgeben. Den Sturz des jüdischen Staates scheint er nur um eine verhältnismäßig kurze Zeit überlebt zu haben (er starb ungefähr zwischen den Jahren 80 und 85), doch in dieser kurz bemessenen Zeitspanne gelang es ihm, den unverrückbaren Grundstein für den Aufbau der inneren Autonomie des Judentums zu legen.

§ 4. *Der Synhedrionvorsteher Gamaliel II.*

Die auf die Befestigung der inneren Autonomie und der geistigen Einheit der Nation gerichteten Bestrebungen der Volksführer hätten zu keinem bleibenden Ergebnis geführt, wenn der kurzen Tätigkeit des Jochanan ben Sakkai nicht die viel länger dauernde und tatkräftigere Verwaltung seines Nachfolgers, Rabbi *Gamaliels II. aus Jabne* (Gamaliel de'Jabne), gefolgt wäre. Gamaliel entstammte dem Hillelgeschlechte, dessen Vertreter drei Generationen hindurch an der Spitze des Gesetzeslehrerkollegiums am Jerusalemer Synhedrion standen. Ein Enkel Gamaliels I. und ein Sohn des Patrioten Simon, des Mitglieds der letzten revolutionären Regierung (Band II, § 91), wurde Gamaliel II. noch in seiner frühen Jugend von Jochanan ben Sakkai auf Grund einer besonderen Genehmigung des Jerusalem belagernden Titus von dort nach Jabne gebracht. Während einer Reihe von Jahren stand er unter der Vormundschaft des Jochanan und gehörte zu dessen eifrigsten Jüngern. Nach dem Tode seines Vormundes nahm Gamaliel, der bereits ein reifes Alter erreicht hatte, den ihm auch von Rechts wegen gebührenden Platz an der Spitze des Synhedrion zu Jabne ein. Die Öffentlichkeit scheint die Vorrangstellung eines Mannes, der seiner Abstammung nach ein gutes Recht darauf besaß, gern anerkannt zu haben, und auch die römische Regierung erteilte der Volkswahl ihre Sanktion. Die Überlieferung will wissen, daß Gamaliel von den römischen Behörden amtlich als Oberhaupt der jüdischen Gemeinden (Nassi) oder *Patriarch* bestätigt worden sei. Gar oft trat Gamaliel in der Tat vor der römischen Regierung als Repräsentant und Sachwalter des jüdischen Gemeinwesens auf, und auch in den Angelegenheiten der inneren Selbstverwaltung wurde von ihm die einem Führer und Oberhaupt zustehende Macht zu voller Geltung gebracht.

Für sein hohes Verwaltungsamt eignete sich Gamaliel viel eher als sein gelehrter Vorgänger Jochanan. Er zeichnete sich durch zähe Willenskraft und durch herrisches Wesen aus; außer der Kenntnis der jüdischen Gesetze und der religiösen Überlieferungen verfügte er noch über eine für die damaligen Verhältnisse nicht unbedeutende weltliche Bildung: er beherrschte die griechische und lateinische Sprache und war überdies in der Astronomie bewandert. Der Tradition zufolge, nahmen sich die Familienangehörigen des Gamaliel die Freiheit, sich mit der „griechischen Weisheit" zu befassen, was ihnen aus dem Grunde nachgesehen wurde, weil sie „dem Throne nahestanden", d. i. mit Hofwürdenträgern verkehrten. Diese Vereinigung geistiger Würde mit weltmännischer Gewandtheit war für einen Repräsentanten der jüdischen Selbstverwaltung in jenen schwierigen Zeiten durchaus unumgänglich. Gamaliel trat nämlich in der Öffentlichkeit noch unter Domitian hervor, als die Juden im römischen Reiche Verfolgungen ausgesetzt waren. Nicht gering war die Gefahr, die neben den Juden auch dem Judaismus drohte, dessen Widersacher nicht nur unter den Heiden, sondern auch unter den Anhängern des Christentums anzutreffen waren. Diesen war die Zerstörung Jerusalems ein Beweis dafür, daß der altüberkommenen jüdischen Lebensordnung ein Ende gesetzt sei, und daß nur der neue Glaube über jene Mittel und Wege zur Erlösung von der Sünde verfüge, die ehedem der Opferdienst im Tempel zu bieten vermochte. In manchen Volksschichten war denn auch die Neigung zum Christentum unverkennbar, und so vermochte die Sekte der *Judenchristen,* die sich von der Gefolgschaft des Apostels Paulus wegen deren abweisenden Verhaltens den jüdischen Grundgesetzen gegenüber abgesplittert hatte, mit Leichtigkeit unter den einfältigen jüdischen Volksmassen, denen diese Sekte ihrer Herkunft und ihrer ganzen Lebensführung nach überaus nahestand, für ihre Lehren zu werben.

Unter diesen Umständen mußten dem Synhedrion außerordentliche Machtbefugnisse zu Gebote stehen, damit es den durch äußeren Druck wie durch innere Zersplitterung heraufbeschworenen Gefahren begegnen konnte. Überdies galt es, diese Machtbefugnisse soweit wie möglich in den Händen des Patriarchen als des Vorstehers des Synhedrion zu vereinigen. Auf eine solche Machtkonzentration um der Hebung der nationalen Zucht willen ging denn auch Gamaliel II. aus, doch gelang es ihm nur mit Mühe, sein Ziel zu erreichen. Aus der Schule

des Jochanan ben Sakkai gingen nämlich noch andere maßgebende Gesetzeslehrer hervor, die an verschiedenen Orten ihre eigenen, außerhalb der Kontrolle des Synhedrion von Jabne stehenden Schulen gegründet hatten. Der Lieblingsschüler des Jochanan, Eleasar ben Arach, zog sich ganz ins Privatleben zurück und siedelte nach Emmaus über, während die hervorragenden Gelehrten *Elieser ben Hyrkan* und *Josua ben Chananja* besondere Schulen gründeten, der eine in der Stadt Lydda, der andere in dem zwischen Lydda und Jabne gelegenen Pekiin. Im Zusammenhang mit diesem Zerfall der Gelehrtenkörperschaft stand auch die Verschärfung der alten Streitigkeiten zwischen den Schammaiten und den Hilleliten. Viele wichtige Fragen des Zivilrechts und der rituellen Lebensführung wurden von den Vertretern der beiden miteinander wetteifernden Parteien in verschiedener Weise entschieden: was von dem einen maßgebenden Lehrer untersagt wurde, wurde von dem anderen gestattet, und auch umgekehrt. „Die eine Thora — berichtet die Überlieferung — lief Gefahr, sich in zwei verschiedene Thoras zu spalten". Dieser Zwist in der Mitte der Gesetzeslehrer veranlaßte nun den Patriarchen Gamaliel, strenge und energische Maßnahmen zu ergreifen, um die Alleinherrschaft des Synhedrion auf eine feste Grundlage zu stellen.

In seinem Bestreben, einer endgültigen Spaltung vorzubeugen, trat Gamaliel vor allem an eine Überprüfung der wichtigsten Gesetzesbestimmungen heran, die zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den Hilleliten und Schammaiten Anlaß gaben. Er legte die Streitfragen dem Synhedrion, an dem sich Vertreter der beiden Parteien beteiligten, zur Beratung vor und bestand darauf, daß die von der Mehrheit gutgeheißene Ansicht endgültige Gesetzeskraft erlange. Jeder von der Minderheit ausgehende Versuch, sich einem von der Mehrheit gefaßten Beschluß zu widersetzen, wurde seitdem als Gehorsamsverweigerung geahndet, wobei sich Gamaliel nicht scheute, auch über hervorragende Gelehrte strenge Strafen zu verhängen. Diese harten Maßnahmen zogen ihm die erbitterte Gegnerschaft gar vieler zu, doch ließ er sich auf seinem Wege zum ersehnten Ziele, der unerschütterlichen Einheit der Gesetzgebung, durch nichts irremachen. Um die gesetzgebende Körperschaft von unzuverlässigen Elementen zu säubern, gab er Befehl, alle nicht genügend vorgebildeten oder nicht durch und durch aufrichtigen Männer, „deren Inneres nicht wie ihr Äußeres ist", von den Sitzungen des Synhedrion fernzuhalten. Zur

Unterwerfung seiner Widersacher, die sich der parlamentarischen Ordnung nicht fügen wollten, stand Gamaliel ein überaus wirksames Mittel zu Gebote: der Bannfluch („Niddui"), der auf dem aus der Gemeinschaft exkommunizierten Frevler so lange lastete, bis dieser Reue bekundete. Sogar einigen hervorragenden Gesetzeslehrern sollte diese harte Strafe des Ostrakismus nicht erspart bleiben.

So wurde der Bannfluch über einen der Oppositionsführer, das Haupt der Schule zu Lydda, Elieser ben Hyrkan, verhängt. In den Fragen der Gesetzesauslegung gehörte Elieser der konservativen Richtung an. Ein Parteigänger der Schammaiten, hing er an allen alten Überlieferungen und wies jede Abweichung davon entschieden ab, ohne sich an die Beschlüsse des Synhedrion zu kehren. Einst, als Elieser, auf seiner Meinung beharrend, sich weigerte, einen eine rituelle Frage betreffenden Mehrheitsbeschluß anzuerkennen, wurde er auf das Drängen des Gamaliel hin in Acht getan. In diesem Falle unterdrückte der Patriarch sogar seine verwandtschaftlichen Gefühle (Elieser hatte nämlich eine Schwester Gamaliels zur Frau), und als ihm von mancher Seite seine übermäßige Strenge zum Vorwurf gemacht wurde, rief er: „Du, mein Gott, weißt es, daß ich nicht meiner Ehre oder der meiner Vorfahren zuliebe so gehandelt habe, sondern allein um deiner Herrlichkeit willen, damit Zwist und Spaltung in Israel nicht überhand nehmen!" Die Folge dieser Maßregelung des Rabbi Elieser war sein endgültiges Ausscheiden aus dem Gelehrtenkollegium in Jabne, so daß er dem Einigungswerke Gamaliels nicht länger im Wege stehen konnte.

Repressivmaßregeln trafen auch noch einen anderen Gelehrten: Rabbi Josua ben Chananja. Ein tiefschürfender Rechtsgelehrter, der auch den grundlegenden religionsphilosophischen Problemen ein reges Interesse entgegenbrachte, machte Josua nie aus seiner wahren Meinung ein Hehl und vertrat sie voll Eifer in den Sitzungen des Gelehrtenkollegiums; dabei zeichnete er sich jedoch durch außerordentliche Friedensliebe aus und suchte, bei aller Treue seiner Überzeugung gegenüber, jeden Zwiespalt in der Gemeinschaft zu verhüten. Die Gefahr einer solchen Spaltung drohte unmittelbar im Zusammenhang mit einer der wichtigsten, zu der Kompetenzsphäre des Synhedrion und des Patriarchen gehörenden Fragen: mit der des Kalenderdienstes (oben, § 3). Der Patriarch hielt nämlich die Festsetzung der Kalenderfristen und der Festtage für seine Prärogative und konnte

in diesem Punkte keinen Widerspruch dulden, da dieser die Einheitlichkeit der religiösen Lebensführung zerschlagen hätte. Eines Tages setzte nun Gamaliel den Neumondstag des Monats Tischri auf Grund der Aussagen zweier nicht ganz zuverlässiger Beobachter fest. Da jedoch in den Monat Tischri die wichtigsten Herbstfeiertage fallen: der Neujahrstag, der Tag der Versöhnung und das Laubhüttenfest, so beanstandete ein Teil der Gesetzeslehrer die Feststellungen des Patriarchen und drang auf eine neue Ansetzung der Festtage auf Grund von anderen, ihrer Meinung nach mehr zuverlässigen Beobachtungen der Mondphasen. An der Spitze dieser Opposition stand Josua ben Chananja. Dieser Widerstreit hätte dazu führen können, daß ein und derselbe Festtag in verschiedenen Teilen des jüdischen Gemeinwesens an verschiedenen Tagen begangen worden wäre. Da erteilte Gamaliel, der die Autorität der Patriarchenwürde nicht zu Schaden kommen lassen wollte, Josua den Befehl, gerade an dem Tage, auf welchen, dessen Kalenderberechnungen zufolge, der Jomkippur-Fasttag (Versöhnungstag, der 10. Tischri) fiel, mit Wanderstab und Reisesack vor ihm zu erscheinen, damit er so die Falschheit seiner Ansicht vor aller Welt kundtue. Den demutvollen Josua berührte es schmerzlich, daß er die Heiligkeit des erhabenen Fasttages entweihen müsse, doch hielt er es für geboten, dem Befehl des Synhedrionhauptes Folge zu leisten, um eine Spaltung im Volke zu verhüten, und begab sich in der Tat an dem festgesetzten Tage mit Stab und Tasche zu Gamaliel. Dieser war, wie die Sage berichtet, von der Demut Josuas so sehr gerührt, daß er ihm entgegenkam und ihn mit folgenden Worten begrüßte: „Friede sei mit dir, mein Meister und mein Jünger! Du bist mein Meister, denn du übertriffst mich an Wissen, zugleich aber mein Jünger, denn so sehr hast du dich mir gegenüber gehorsam gezeigt!“

Die von Gamaliel bei der Bekämpfung der akademischen Zwistigkeiten angewandten diktatorischen Maßnahmen steigerten jedoch nach und nach den Unwillen des Synhedrion und führten schließlich zu einer zeitweiligen Absetzung des Patriarchen. Es geschah dies unter folgenden Umständen. Gamaliel veranlaßte das Synhedrion unter anderem zur Annahme einer Reihe von Gesetzen, die die vorgeschriebenen alltäglichen Andachten auf bestimmte Stunden festsetzten. Hinsichtlich der Verbindlichkeit des Abendgebetes waren indessen nicht alle Gelehrten mit dem Patriarchen einig; zu den Widersprechenden

gehörte auch Josua ben Chananja, der in einem bestimmten Einzelfall die Abendandacht denn auch als unverbindlich erklärte. Als Gamaliel dies erfahren hatte, legte er die Frage erneut dem Synhedrion zur Beschlußfassung vor; hier blieb jedoch die Ansicht des Patriarchen unwidersprochen. Auch der an der Sitzung teilnehmende Josua hielt mit seiner Meinung zurück. Darauf warf Gamaliel seinem Gegner öffentlich Mangel an Aufrichtigkeit vor. Lange stand Josua wie ein Angeklagter vor ihm und ließ die schroffe Zurechtweisung schweigend über sich ergehen. Da brach aber ob dieser Demütigung des hochangesehenen Gesetzeslehrers im Synhedrion plötzlich ein Sturm der Entrüstung hervor. Es ertönten laute Protestrufe. Man rief Gamaliel zu: „Wer bliebe von deinem Grimme noch verschont?" In die Sitzung drang darauf eine Schar von Gelehrten ein, die bis dahin auf Grund einer Verfügung des Vorstehers von ihr ferngehalten worden waren. Es vollzog sich eine akademische Umwälzung. Gamaliel wurde der Gehorsam verweigert und man ging unverzüglich an die Wahl eines neuen Synhedrionvorstehers.

Die Wahl fiel auf den jugendlichen *Eleasar ben Asarja,* einen wohlhabenden Gesetzeslehrer von vornehmer Herkunft, der auf seine Abstammung vom großen Esra stolz war. Die Beschränkungen, die Gamaliel in bezug auf die Zulassung zum Synhedrion eingeführt hatte, wurden nunmehr außer Kraft gesetzt; bei der Beratung über rechtliche und religiöse Fragen gewann jetzt oft die Meinung der Widersacher des abgesetzten Vorstehers die Oberhand. Viele Streitfragen wurden im Geiste der Schammaiten entschieden; andere fanden ihre Lösung auf dem Wege eines Ausgleichs zwischen den Lehren der Schammaiten und denen der Hilleliten. Unter anderem standen die Fragen über die Heiligsprechung jener zwei biblischen Bücher, die aus späterer Zeit stammten („Hohelied" und „Kohelet"), zur Verhandlung. sowie über die Aufnahme der Neubekehrten aus der Mitte der Abkömmlinge der Ammoniter und Moabiter in die jüdischen Gemeinden. Die im Synhedrion in den auf die Umwälzung folgenden Tagen geführten Verhandlungen wurden protokolliert und haben sich in dem kleinen Mischnatraktat „Edujoth" erhalten.

In der neuen Lage eines abgesetzten Volksoberhauptes verstand es Gamaliel, seinen Edelmut voll zur Geltung zu bringen: er fuhr fort, sich an den Arbeiten des Synhedrion als einfaches Mitglied zu beteiligen, und, obwohl für seine Überzeugungen stets mit Entschie-

denheit eintretend, fügte er sich dennoch ohne Murren den Mehrheitsbeschlüssen. Jetzt begriff er wohl, daß er in seinem Streben, die Gesetzgebung auf eine einheitliche Basis zu stellen, zu weit gegangen war. Auch mit dem von ihm beleidigten Josua suchte er sich auszusöhnen. Die Sage berichtet, daß der auf großem Fuße lebende Gamaliel, als er Josua aufsuchte, höchst verwundert war, diesen in armseligen Verhältnissen bei der Ausübung eines Handwerks, der Anfertigung von Nadeln, anzutreffen. „Ist denn dies die Weise, in der du dein Brot verdienst?" — fragte er voll Teilnahme seinen gelehrten Genossen. Josua erwiderte aber mit bitterem Vorwurf: „Wehe dem Geschlechte, das dich zu seinem Vertreter hat! Blieb es dir denn bis jetzt verborgen, wie sich die Gelehrten plagen müssen?" Dennoch verzieh er Gamaliel seine frühere Schroffheit und söhnte sich völlig mit ihm aus. Bald versöhnten sich auch die übrigen Gelehrten mit dem früheren Patriarchen. Sie konnten sich jetzt überzeugen, daß Gamaliel sich bei seinen harten Maßnahmen nicht von Ehrgeiz, sondern einzig und allein von der Sorge um die geistige Einheit des Volkes hatte leiten lassen. So wurde er denn erneut in Amt und Würde eingesetzt, wenn auch nicht in vollem Umfange, denn er mußte sich jetzt in seine Befugnisse als Vorsteher des Synhedrion mit dem jüngst gewählten Eleasar ben Asarja teilen.

Die Wirksamkeit des Gamaliel verlief nunmehr ohne größere Konflikte mit seinen gelehrten Mitarbeitern, doch war dieser Friede, wie es scheint, um den Preis mancher Konzessionen erkauft. Die Bemühungen des Gamaliel, die einander widersprechenden Schlußfolgerungen der Schulkasuistik der Kontrolle der gesetzgebenden Versammlung zu unterstellen, waren nur zum Teil von Erfolg gekrönt. Die auf Vereinheitlichung und Befestigung der nationalen Autonomie ausgehenden Bestrebungen des tatkräftigen Praktikers vermochten eben nur mit Mühe, den durch den Widerstreit der Theorien hervorgerufenen Separatismus der Schulen im Zaume zu halten.

§ 5. *Gamaliel als Reformator des Gottesdienstes und als Repräsentant des Volkes*

Von den vielen unter Gamaliel II. vom Synhedrion in Jabne durchgeführten Reformen war die wichtigste die des Gottesdienstes. Solange der Jerusalemer Tempel nebst dem Opferkult noch bestan-

den hatte, spielte die Andacht (Tefila) im Gottesdienst nur eine nebensächliche Rolle. Im Jerusalemer Tempel bildete das Gebet gleichsam eine Zugabe zu dem offiziellen Opferdienst, und die Andachtsstimmung kam ausschließlich in den von den Levitenchören vorgetragenen Psalmen zum Ausdruck. Auch in den „Synagogen" war die Andacht nichts als eine Ergänzung zur Vorlesung von Abschnitten aus der Thora. Jetzt aber, nach dem Wegfall des Opferdienstes, mußte die Andacht unausbleiblich, gleichsam als eine „Opfergabe des Herzens", in den Mittelpunkt des öffentlichen Gottesdienstes treten. In gleichem Maße dazu berufen, sowohl reinreligiöse als auch nationale Bedürfnisse zu befriedigen, mußte das Gebet ganz von Elementen gesättigt sein, die das Andenken an die verlorene Freiheit, an Jerusalem und seinen Tempel, deren Wiederherstellung den sehnlichsten Wunsch des Volkes bildete, festzuhalten vermochten. Darauf eben war die Reform Gamaliels auch in der Tat gerichtet. Unter Mitwirkung seiner Fachgenossen arbeitete er den vollständigen Text der alltäglichen Gebete aus. Er vervollständigte den Inhalt des Hauptgebetes, der „achtzehn Lobpreisungen" (Schmona-essre), dessen Anfänge, der Tradition zufolge, bis in die Epoche der Großen Synagoge zurückreichten (Band I, § 81). Jetzt setzte sich dieses Gebet, seiner Bezeichnung entsprechend, tatsächlich aus achtzehn Lobpreisungen zusammen, in die, neben den Bitten um persönliches Wohlergehen, das heiße Flehen um die politische Wiedergeburt, um die Wiederherstellung Jerusalems und um „das Sammeln der Zerstreuten" miteingeschlossen wurde. Neben dem uralten Gebete „Schma" („Höre, Israel! Gott, unser Herr, ist ein einziger Gott!"), diesem Losungsworte des Monotheismus, bildete von nun ab das „Schmona-essre" den Höhepunkt der Liturgie. Das Sprechen dieser Gebete wurde sowohl für den Einzelnen als auch bei der Ausübung des öffentlichen Gottesdienstes zur alltäglichen Pflicht gemacht. Die „achtzehn Lobpreisungen" sollten nämlich dreimal täglich in denselben Stunden, in denen ehemals der Gottesdienst im Tempel stattfand, gesprochen werden: morgens *(Schacharith)*, mittags *(Mincha)* und abends *(Arbith)*.

Wie oben bereits erwähnt, gelang es Gamaliel nicht ohne Kampf, diese Reform durchzusetzen; die einen Gesetzeslehrer waren gegen die Verbindlichkeit des vorgeschriebenen Textes, die anderen widersetzten sich der Fixierung der Andachtsstunden. Der zur Opposition

gehörende Elieser ben Hyrkan meinte sogar, daß das Gebet, als eine Äußerung des Gefühls und der Stimmung, überhaupt keine Reglementierung dulde. Gamaliel war sich jedoch dessen bewußt, welche ungeheure Bedeutung für die Volkseinheit der einheitlichen Regelung der Fristen und Formen der gemeinsamen Andacht zukomme, und so setzte er mit der ihm eigenen Tatkraft die später zum Eckstein der synagogalen Verfassung gewordene Reform durch.

Ein anderer Einigungsfaktor des jüdischen Lebens waren die nationalen *Jahresfeiertage*. Hierbei führte Gamaliel nur das bereits von seinem Großvater und von Jochanan ben Sakkai begonnene Werk weiter fort (§ 3). Dem Synhedrion von Jabne lag es bekanntlich ob, die Mondphasen zu beobachten; von dem Sichtbarwerden des Neumondes wurden die palästinensischen Gemeinden durch besondere Signale benachrichtigt, nämlich durch Wachtfeuer auf den Berggipfeln, während die entfernteren Gemeinden durch Boten davon Mitteilung erhielten. Da jedoch diese die Kalenderfristen betreffenden Mitteilungen die fern abliegenden Gemeinden nicht immer unentstellt und rechtzeitig erreichen konnten, so wurde bestimmt, daß die jüdischen Gemeinden außerhalb Palästinas die Jahresfeste: Passah, Schebuoth, Sukkoth, Rosch-ha'schana, um je einen Tag verlängern sollten. So bürgerten sich die sogenannten „zweiten Festtage der Diaspora" (Jom-tob scheni schel golioth) ein, die allenthalben mit Ausnahme von Palästina noch heute gefeiert werden[1]).

Um die Befestigung der inneren Verfassung der Gemeinden besorgt, oblag Gamaliel zugleich eifrig seinen Pflichten als offizieller Repräsentant des jüdischen Volkes nach außen, für dessen Interessen er bei der römischen Regierung einzutreten hatte. So reiste Gamaliel während der Regierung des Domitian, als Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Juden an der Tagesordnung waren, mehrmals nach Rom, um die Außerkraftsetzung der Repressalien zu erwirken. Über eine dieser Reisen wird von der Sage in poetischer Form folgendes berichtet: der Kaiser soll einen Senatserlaß des Inhalts bestätigt haben, daß nach Ablauf von dreißig Tagen das römische Reich von Juden endgültig gesäubert sein müsse. Davon in Kenntnis gesetzt,

---

[1]) Die talmudischen Quellen enthalten keinen genaueren Hinweis darauf, wann die Gepflogenheit der „zweiten Tage" eingeführt worden ist (vgl. Rosch-ha'schana, 21 u. sonst). Gewöhnlich wird aber diese Reform in die Zeit des Synhedrion von Jabne verlegt, als die Regelung des Kalenderwesens besondere Bedeutung erlangte.

begab sich der Patriarch Gamaliel in Begleitung dreier seiner Freunde: Eleasar ben Asarja, Josua ben Chananja und Akiba, schleunigst nach Rom. Als die jüdischen Gesandten sich der Stadt genähert hatten und das vom Kapitol zu ihnen dringende Brausen vernahmen, kam ihnen unwillkürlich der Unterschied zwischen der lärmerfüllten, frohlockenden Hauptstadt des Feindes und dem in Trümmern liegenden, menschenleeren Jerusalem zum Bewußtsein. Gamaliel, Eleasar und Josua brachen in Weinen aus; nur Akiba, der zukünftige Führer der Nation, blieb seiner Herr und sprach zu seinen Freunden: „Wozu die Tränen? Wenn Gott ein widerspenstiges Volk mit soviel Wohltaten überhäuft, wie groß muß dann der Lohn sein, mit dem er in Zukunft seine Getreuen bedenken wird!" In Rom angelangt, baten die Gesandten ein zur jüdischen Religion neigendes Mitglied des römischen Senats um Beistand; die Gattin des Senators, die gleichfalls eine Verehrerin des Judaismus war, drang ihrerseits in ihren Mann, daß er sich den Bittstellern in jeder Weise behilflich zeige. Auf die Errettung der Juden bedacht und keinen anderen Ausweg sehend, faßte der Senator den Entschluß, sich selbst zum Opfer zu bringen. In Rom soll nämlich eine alte Sitte bestanden haben, derzufolge die Ausführung eines Senatserlasses suspendiert zu werden pflegte, wenn noch vor dessen Verlautbarung irgendein Senatsmitglied vom Tode ereilt wurde. Um nun die Aufschiebung zu veranlassen, machte der den Juden gewogene Würdenträger, der auch ohnedies wegen seines Abfalls von der Staatsreligion in Gefahr schwebte, seinem Leben durch Vergiftung ein Ende, nachdem er vor seinem Tode formell zum Judentum übergetreten war. (Nach einer anderen Version ließ der Kaiser den Senator gerade wegen seines den Juden geleisteten Beistandes hinrichten.) Dies führte nun dazu, daß die Ausführung des verhängnisvollen Erlasses tatsächlich suspendiert und dann auch ganz rückgängig gemacht wurde. — Diese phantastische talmudische Legende hatte anscheinend ihre sachliche Grundlage in den Verfolgungen der Juden unter Domitian und in dem traurigen Ende des „judaisierten" Würdenträgers Flavius Clemens und seiner Gattin, die im letzten Regierungsjahre dieses Kaisers seinem Grimme zum Opfer fielen (oben, § 2). In Wirklichkeit wird wohl die Suspendierung der in Aussicht genommenen neuen Unterdrückungsmaßnahmen auf den Tod des Domitian und

auf die Thronbesteigung des Kaisers Nerva zurückzuführen sein, der ein Gegner der Judenverfolgungen war.

An den Aufenthalt der jüdischen Volksältesten in Rom knüpft sich in der talmudischen Haggada noch eine ganze Reihe anderer Legenden, die über Disputationen der jüdischen Weisen mit römischen Philosophen zu berichten wissen. Unter anderem sollen die Römer den Weisen die folgende Frage vorgelegt haben: „Ist dem jüdischen Gotte der Götzendienst so zuwider, warum vernichtet er denn nicht alle Götzenbilder?" — Die Weisen gaben zur Antwort: „Wenn Gott auf diese Weise die Verirrungen der Menschen dartun wollte, so müßte er nicht nur die unnützen Götzen, sondern auch die Sonne, den Mond und die Sterne, die von den Heiden angebetet werden, der Vernichtung preisgeben, — soll er also um der Toren willen die ganze Welt zugrunde richten?" Als die römischen Sophisten dem entgegenhielten, Gott könnte ja das Unnütze verderben, das Nützliche aber bestehen lassen, erwiderten ihnen die Weisen: „Wollte Gott so seine Macht bekunden, so würde er dadurch nur diejenigen in ihrem Irrglauben bestärken, die vor der Sonne und den Gestirnen niederknien, denn jetzt würden sie erst recht sagen können: Nun hat er die Götzen vernichtet, die Gestirne aber nicht angetastet".

Einer von den „Minäern" (Judenchristen), die die Sabbatvorschriften der Juden verspotteten, soll Gamaliel und seine Begleiter in Rom gefragt haben: „Ihr lehret, Gott gäbe den Menschen Gesetze und befolge sie auch selbst; warum befolgt er denn nicht die Sabbatvorschriften?" — „Was hätte er denn zu befolgen? — antworteten scherzend die Weisen — das Gesetz, das da verbietet, einen Gegenstand von Ort zu Ort zu tragen? Die ganze Welt ist ja nur das Haus Gottes, im eigenen Hause darf aber jeder auch am Sabbattage die Gegenstände von ihrem Platze rücken". — Ein anderer Ketzer sprach zu Gamaliel: „Euer Gott ist ein Dieb, denn er hat dem schlafenden Adam eine Rippe entwendet!" Da mischte sich die Tochter des Gamaliel in die Unterredung: „Gott tat jenem Diebe gleich, der in ein Haus eindrang, um eine silberne Schale zu nehmen und statt ihrer eine goldene zu hinterlassen; er nahm dem Adam eine Rippe und gab ihm eine schöne Gattin und Lebensgefährtin". Auch über die geistreichen Disputationen des Josua ben Chananja, eines der nach Rom gereisten „vier Weisen", mit dem Kaiser Hadrian und den römischen Sophisten haben sich manche Erzählungen erhalten. Aus

allen diesen Sagen dringt ein Widerhall jener religionsphilosophischen Gespräche zu uns, die um jene Zeit nicht selten zwischen jüdischen Denkern und den gebildeten Vertretern der griechisch-römischen Welt oder christlichen Sektierern stattgefunden haben mochten[1]).

Der Patriarch Gamaliel II. lebte und wirkte auch noch unter Trajan, scheint aber die Aufstände in der Diaspora, die in das Ende der Regierungszeit dieses Kaisers fallen, nicht mehr erlebt zu haben. Auf seinem Sterbebette sprach Gamaliel den Wunsch aus, man möge ihn ohne jeden Prunk, in allereinfachstem Leichengewande zu Grabe tragen. Seine letztwillige Verfügung wurde beispielgebend. Ehedem war es üblich, die Verstorbenen durch prunkvolle Leichenbegängnisse zu ehren. Dieser Brauch hatte sich so sehr im Volke eingebürgert, daß Unbemittelte wegen der mit der Leichenbestattung verbundenen Kosten ihre Heimgegangenen manchmal unbestattet ließen, die Sorge um deren Begräbnis der Gemeinde überlassend. Nachdem jedoch der Patriarch mit dem Beispiel vorangegangen war, wurde es Brauch, die Leichenfeier in schlichter Weise zu begehen und die Toten in weißem Leichentuch und ohne Sarg in der Erde zu bestatten.

§ 6. Rabbi Akiba und seine Mitstreiter

Unter den für die Sache der nationalen Restauration wirkenden Mitgliedern des Synhedrion zu Jabne gewann zu Beginn des II. Jahrhunderts Rabbi Akiba, der, wie erwähnt, bereits an der nach Rom geschickten Gesandtschaft teilgenommen hatte, ausschlaggebenden Einfluß. Die außerordentliche Volkstümlichkeit, die sich dieser nationale Führer allmählich erworben hatte, machte ihn schließlich zum Helden der Volkslegende. Die Überlieferung berichtet, daß *Akiba ben Joseph* in seiner Jugend sehr arm war und als Hirte auf den Gütern jenes reichen Jerusalemer Bürgers Kalba-Sabua lebte, der am Vorabend der Belagerung Jerusalems Lebensmittelvorräte zur Versorgung der Stadtbevölkerung angehäuft hatte (Band II, § 86, Anm.). Dessen Tochter Rahel gewann den armen Hirten lieb und war unter der Bedingung, daß er sich der Wissenschaft widme, bereit, seine Gattin zu werden. Doch der Vater Rahels, dem diese Ehe gegen sei-

[1]) Eine der Antworten, die Gamaliel einem Heiden gab, ist besonders treffend: „Du siehst deinen Gott, doch wirst du von ihm nicht gesehen; ich aber sehe meinen Gott nicht, doch sieht er mich. Dein Gott ist dein eigenes Werk, ich aber bin das Werk meines Gottes" (Jalkut Tehillim, 857).

nen Willen ging, verstieß seine Tochter, so daß die jungen Eheleute in äußerstem Elend ihr Leben fristen mußten. Die Not stieg so weit, daß sich Rahel eines Tages gezwungen sah, ihr herrliches Haar abzuschneiden und zu verkaufen, um sich und den Kindern Brot zu verschaffen. Akiba trennte sich aber bald von seinem geliebten Weibe, um zu den „Stätten der Gelehrsamkeit" zu wandern und die Schulen der berühmten Gesetzeslehrer Elieser ben Hyrkan in Lydda und Josua ben Chananja zu besuchen, bis er schließlich selbst zu einem Manne von hervorragender Gelehrsamkeit wurde. Von dem Nimbus des genialen Gesetzeslehrers umstrahlt, kehrte dann Akiba nach vielen Jahren, in Begleitung seiner zahlreichen Jünger, zu seiner Gattin zurück. Er wurde nun zu einem der tatkräftigsten Mitglieder des Synhedrion von Jabne und einer der nächsten Mitarbeiter des Patriarchen Gamaliel II. Seine eigene Schule, zu der die Wissensdurstigen in Scharen herbeiströmten, befand sich in der Nähe von Jabne, in dem Städtchen Bne-Barak.

In der Geschichte der Entwicklung der mündlichen Lehre steht der Name Rabbi Akibas in einer Reihe mit dem Hillels. Die von Hillel in die Wege geleitete Methode der Thorainterpretation wurde von Akiba bis zu ihren äußersten Konsequenzen weitergeführt. In dem Bestreben, das schriftliche und mündliche Gesetz zu einem unzertrennlichen Ganzen zu verbinden, begnügte sich Akiba bei seinen Schlußfolgerungen aus den Thoravorschriften nicht allein mit der logischen Ausdeutung des *Sinnes* der Thora, sondern interpretierte oft zu diesem Zwecke auch ihren *Buchstaben*, ihre Ausdrucksform und sogar die grammatischen Eigenheiten der biblischen Redeweise. In den Fällen, wo der Bibeltext keine logische Unterlage für die erforderliche Begründung einer Gesetzestradition oder einer gesetzgeberischen Novelle gewährte, suchte Akiba wenigstens in den Redewendungen oder gar in einzelnen Wörtern irgendeinen Stützpunkt dafür zu finden. Der Talmud sagt von Akiba, daß er „an jedes Häkchen der Schrift ganze Haufen von Halachoth hängte". Es gelang ihm, die nachbiblische „mündliche Lehre" mit der Heiligen Schrift so zu verknüpfen, daß es einerseits schien, als sei jeder Lehrsatz der mündlichen Lehre in der göttlichen Offenbarung verankert, während andererseits die mündlichen Gesetze durch den hergestellten Zusammenhang mit den ihnen angeblich zugrunde liegenden biblischen Geboten dem Gedächtnis eingeprägt bleiben mußten. Auf diese Weise

wurde zwei verschiedenen Aufgaben gleichzeitig Genüge getan: die Distanz zwischen der schriftlichen und der mündlichen Lehre, zwischen Thora und Mischna, wurde aufgehoben und zugleich waren die Gesetzesbestimmungen der letzteren vor der Vergessenheit gesichert. „Ich werde es durchsetzen, daß die Worte der Lehrer in alle Ewigkeit erhalten bleiben" — pflegte Akiba zu sagen. Sein Zeitgenosse Rabbi Tarphon soll einmal zu ihm gesagt haben: „Durch deine Interpretationskunst machst du das wieder lebendig, was die Tradition selbst vergessen hat (d. h. wofür sie keinen Grund mehr nachzuweisen vermag)!" Auch Josua ben Chananja hat in seiner Bewunderung für die Interpretationsmethoden des Akiba eines Tages ausgerufen: „Oh, könnte nur jemand die Staubdecke von deinen Augen heben, unser Meister Jochanan ben Sakkai! Du warst einst unschlüssig über die Aufrechterhaltung einer Halacha, weil du in der Heiligen Schrift keine Grundlage für sie fandest, nun kam Akiba und die Grundlage steht fest!" Es mag wohl sein, daß bei alledem auch noch ein Nebenziel verfolgt wurde. Da nämlich die Propagandisten des Christentums der mündlichen Lehre jeden göttlichen Ursprung absprachen, so suchten die Gesetzeskundigen zu beweisen, daß alle Vorschriften dieser Lehre tatsächlich in der Bibel verwurzelt oder in ihr wenigstens angedeutet seien.

Indessen hatte diese Methode der erweiternden Interpretation auch mancherlei Nachteile zur Folge. So erzeugte sie eine Fülle gesetzgeberischen Stoffes, dessen praktische Anwendung nicht in Betracht kam, und der einzig und allein um der Theorie oder der *Halacha* willen angehäuft wurde. Überdies trug diese Methode dazu bei, daß in den Schulen eine übermäßige Vorliebe für die Kasuistik entstand. Es tauchten nun *Sophisten* der Gesetzeskunde auf, die lebhaft an die Sophisten der philosophischen Schulen Griechenlands erinnern. Ein Gelehrter soll sich einst auf Grund der Beweisart „Kal we'chomar" (Schluß a minori ad majus) vor Gamaliel zu folgender sophistischer Beweisführung verstiegen haben: „Wenn es mir als dem gesetzlichen Gatten meiner Frau untersagt ist, deren Tochter (aus anderer Ehe) zur Frau zu nehmen, um wieviel weniger dürfte ich das Recht haben, die Tochter einer fremden verheirateten Frau zu ehelichen, mit welch letzterer mir ja von Gesetzes wegen ein eheliches Zusammenleben untersagt ist". Wegen dieses gefährlichen Sophismus wurde über den Gelehrten für eine Zeitlang die Bannstrafe verhängt. Und doch war

es nicht leicht, den Hang zu scholastischen Verirrungen aus einem Lehrbetrieb zu bannen, bei dem man sich ständig darin übte, für die Begründung von allerhand Theorien, „Halachoth", alle erdenklichen Beweismittel ins Feld zu führen.

Ein großes Verdienst erwarb sich Akiba auch dadurch, daß er als erster den Versuch machte, das ganze aufgespeicherte Material der mündlichen Gesetze und „Halachoth" in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Er gruppierte sie nämlich nach ihrem Inhalt (so z. B. Familien- und Zivilrecht, Sabbat- und Feiertagsvorschriften) und stellte für jede Gruppe bestimmte Zahlen auf, die alle durch das betreffende Gesetz geregelten Hauptfälle umfaßten (z. B.: „Es gibt vier Hauptarten von Beschädigungen von Personen oder Sachen", „Neununddreißig am Sabbat untersagte Hauptarten der Betätigung", „Auf sechsunddreißig Gesetzesübertretungen steht in der Thora die Strafe der Ausrottung" und dgl. mehr). Diese systematische Zusammenfassung der Gesetze, die in mündlicher oder schriftlicher Form vollbracht wurde, erhielt den Namen „Mischna des Rabbi Akiba" und bildete späterhin die Grundlage für die endgültige Redaktion der talmudischen Mischna[1]).

Den Leistungen des Akiba auf dem Gebiete der Halacha steht das, was er auf dem Gebiete der „Haggada" oder der moralisch-philosophischen Belehrung leistete, bedeutend nach. Immerhin zeugen die ihm in den Mund gelegten und erhaltengebliebenen ethischen Sprüche (Mischnatraktat Aboth, Kap. III) von der großen Tiefe seiner Weltanschauung: „Alles ist vorhergesehen, doch ist dem Menschen die freie Wahl gegeben" — durch diesen lakonischen Ausspruch versuchte Akiba den ewigen Widerspruch zwischen Willensfreiheit und Prädestination aufzuheben. „Die Güte regiert die Welt und die Vergeltung richtet sich nach den Taten"; „Der Mensch ist liebenswert, denn er ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Besonders liebenswert sind die Kinder Israel, denn Gott nannte sie seine Kinder und gab ihnen ein kostbares Kleinod — die Thora".

Die Verherrlichung der Nation verleiht überhaupt der Weltanschauung Akibas ihren charakteristischen Zug. Von der absoluten Ge-

[1]) In dem Werke des alten Kirchenschriftstellers Epiphanius „Über die Ketzereien" (I, 2, 9) wird einer „Deuterosis, die den Namen Rabbi Akibas trägt", Erwähnung getan, „Deuterosis" aber ist eine buchstäbliche Übersetzung des Wortes „Mischna" oder „zweite Lehre" ins Griechische. Auch im Talmud ist von der „Mischna Rabbi Akibas" verschiedentlich die Rede (s. Sanhedrin, 27 u. sonst).

rechtigkeit der Vorsehung aufs tiefste überzeugt, schwankte er nie in seinem Glauben an die politische Wiedergeburt des Judentums. Dies kam schon in seinem bereits erwähnten Ausspruch zum Ausdruck, den er Gamaliel und den anderen Genossen gegenüber tat, als sie sich gemeinsam dem lärmerfüllten Rom näherten. Die Haggada vermittelt uns auch noch eine andere Erzählung ähnlichen Inhalts. Rabbi Akiba — so heißt es dort — wanderte eines Tages mit Gamaliel, Josua und Elieser im Weichbilde des zerstörten Jerusalem. Als sie sich dem Tempelberge näherten, sahen sie aus den Ruinen des ehemaligen Tempels einen Schakal herausspringen. Beim Anblick solcher Verödung brachen die Gefährten Akibas in lautes Schluchzen aus, er aber lächelte nur immerzu. „Warum lächelst du?" — fragten sie ihn. „Warum weint ihr?" — gab er ihre Frage zurück. „Kann man sich denn der Tränen erwehren, wenn man sieht, wie die heilige Stätte, die niemand außer den Priestern zu betreten wagte, nun zur Behausung der Steppentiere geworden ist?" — „Darüber freue ich mich ja gerade," entgegnete Akiba, „hat sich die Prophezeiung erfüllt, daß Jerusalem sich in einen Trümmerhaufen verwandeln wird, so muß auch jene andere Weissagung unserer Propheten in Erfüllung gehen: daß es von neuem aufgerichtet werden wird". Aus diesen Worten tönt uns jener unerschütterliche Glaube an die Befreiung des Volkes entgegen, der Akiba bald auf den Weg des politischen Kampfes führen und ihn zum geistigen Urheber des Aufstandes des Bar Kochba machen sollte.

Um Rabbi Akiba, als den Mittelpunkt des Gelehrtenkreises oder des sogenannten „Weinbergs zu Jabne" (Kerem schebe'Jabne), sammelte sich eine ganze Schar erlesener Geister verschiedenen Ranges. Der hervorragendste unter den Mitstreitern des Akiba war Rabbi *Ismael ben Elischa,* der Sohn des ehemaligen Hohepriesters. Noch als Kind wurde er nach der Zerstörung Jerusalems mit anderen Gefangenen nach Rom gebracht. Hier traf er zufällig mit Josua ben Chananja zusammen, der ihn loskaufte und nach Judäa zurückbrachte. Der Jüngling gab sich nun eifrigst der Wissenschaft hin und beteiligte sich später an der Arbeit des Synhedrion. Ein Mann von klarem Verstand, hatte indessen Ismael für die von Akiba eingeführte künstliche Methode der Wortinterpretation nur wenig übrig und warnte vor den Mißbräuchen, die diese Methode zeitigen könnte. Er selbst zog es vor, nicht durch die Interpretation der äußeren Aus-

drucksform der geschriebenen Gesetze, sondern durch die Ausdeutung ihres Inhalts und des ihnen innewohnenden Sinnes die mündlichen Gesetze aus ihnen abzuleiten. Die von Hillel formulierten sieben Arten der logischen Gesetzesinterpretation (Midoth) wurden von Ismael auf dreizehn ergänzt. Er besaß auch seine eigene Schule und viele „Halachoth" im Talmud schreiben sich von dieser Schule her (Tanna debe Rabbi Ismael).

Von den anderen Gesetzeslehrern dieser Generation nahm ferner Rabbi *Tarphon* oder *Trypho* eine besonders einflußreiche Stellung im Synhedrion ein. Der Sprößling einer Priesterfamilie, hatte er selbst noch Gelegenheit, den Tempeldienst in Jerusalem zu versehen, und wurde späterhin ein Schüler des Jochanan ben Sakkai, um dann an die Spitze der Schulen von Jabne und Lydda zu treten. Er nahm aktiven Anteil an jener akademischen Umwälzung, die die zeitweilige Enthebung des Patriarchen Gamaliel vom Amte des Synhedrionvorstehers zur Folge hatte. In vielen Fragen der Gesetzeskunde war Tarphon ein Gegner des Akiba und warf diesem vor, daß er zur Begründung seiner Thesen nur „Worte (aus der Thora) aufeinandertürme". Tarphon war ein entschiedener Glaubenseiferer und trat den zeitgenössischen jüdisch-christlichen Sektierern mit besonderer Schärfe entgegen.

Unter den Zeitgenossen des Akiba taten sich ferner noch zwei andere Gesetzeslehrer von eigenartiger Individualität hervor: *Ben Asai* und *Ben Soma*, die sich, neben den Problemen der Halacha, sehr viel mit theosophischen Spekulationen, mit der sogenannten „Geheimlehre", abgaben. Die Anhänger der unter der bildlichen Bezeichnung „Pardes" (Garten) bekannten Lehre waren bestrebt, in die Geheimnisse des Weltalls einzudringen, indem sie sich in die Erforschung des Urprinzips der Weltschöpfung und der himmlischen Hierarchie (Maasse bereschith, Maasse merkaba) vertieften. Die meisten Gelehrten vermieden es jedoch, sich auf dieses Gebiet des Unerforschlichen hinauszuwagen, da sie alle derartigen Spekulationen nicht nur als fruchtlos, sondern auch für den wahren Glauben, ja sogar für den gesunden Menschenverstand als überaus gefährlich erachteten. In der Tat soll sich Ben Soma der Überlieferung zufolge so sehr in die Geheimlehre vertieft haben, daß er schließlich seinen Verstand einbüßte, während Ben Asai an den Folgen seiner asketischen Lebensweise in jungen Jahren verstarb.

Zweites Kapitel

Die Aufstände unter Trajan und Hadrian

(115—138)

§ 7. Die Kriegszüge des Trajan und die Erhebung der Diaspora

In dem politisch entkräfteten Judäa nahm nunmehr das stille Jabne die Stelle des ehemals wogenden Jerusalem ein. Das in den eisernen Banden Roms schmachtende Land, dessen Hauptstadt der Bevölkerung beraubt und zu einer Lagerstätte römischer Truppen geworden war, bewahrte völliges Schweigen. Allein die vom schwer getroffenen Zentrum abströmende politische Energie häufte sich nach und nach an der Peripherie an. So ist denn seit dem Falle Jerusalems die jüdische Diaspora auf Kosten der judäischen Metropole in ständigem Aufschwung begriffen. Zehntausende von Flüchtlingen aus Judäa, die den Schrecken des Krieges und der Sklaverei zu entgehen suchten oder als Kriegsgefangene von dort fortgeführt worden waren, ließen sich in größeren oder kleineren Gruppen unter ihren Volksgenossen in den römischen Provinzen: Syrien, Kleinasien, Ägypten, Nordafrika nieder, aber auch außerhalb des Kaiserreiches: in Parthien, und zwar vornehmlich in Babylonien. Da nun aus dem verheerten Lande gerade die Tatkräftigsten, die politisch Unversöhnlichsten oder die vom Kriege besonders Heimgesuchten fortzogen, so mußten sie unausbleiblich das Leben in der Diaspora mit neuen nationalen Willensimpulsen bereichern. Die brennende Empörung der Flüchtlinge über den ungeheuerlichen Raubzug Roms, den dieses die „Züchtigung Judäas" nannte, griff so auch auf ihre Brüder über, die sich schon früher von der Heimat losgerissen hatten und nun des letzten Trostes beraubt waren — der alljährlichen Wallfahrt nach der heiligen Stadt. Diese Aufwallung der Gemüter führte an einigen Orten der Diaspora schon in den ersten Jahren nach dem Falle Je-

rusalems zu Volksunruhen: den aus Judäa geflüchteten Zeloten, den Überresten des geschlagenen Heeres, gelang es, in Ägypten und Cyrenaika eine revolutionäre Empörung gegen Rom hervorzurufen, die indessen sehr bald, im Jahre 73, niedergeschlagen wurde (Band II, § 94). Aber auch nach dem mißlungenen Aufstand dauerte der Zufluß der judäischen Auswanderer nach der Diaspora unaufhörlich fort und führte dieser ständig neue Kräfte zu, die auch an der entlegensten Peripherie der jüdischen Welt die hohe Spannung der nationalen Energie aufrechterhielten. Die Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Juden unter Domitian riefen von neuem eine Gärung hervor. Mehrere Jahrzehnte hindurch war so die Erregung gegen Rom in der Diaspora in ständigem Wachsen begriffen, bis sie sich schließlich in dem Augenblick, da der triumphierende Sieger auch die fernen, bis dahin vom römischen Joche verschont gebliebenen Teile der Diaspora unter seine Gewalt zwang, in blutigen Aufständen Luft machte.

Es geschah dies in den letzten Regierungsjahren des Kaisers Trajan. Nach der Unterwerfung der Dacier an der Donau (im heutigen Rumänien) verlegte Trajan den Schwerpunkt seiner Kriegsunternehmungen an die östlichen Grenzen des römischen Reiches. Das ferne Asien, die unter der Gewalt der Parther stehenden Länder zwischen dem Euphrat und Tigris und das ferne Indien, zogen ihn unwiderstehlich an. Er träumte von den Lorbeeren Alexanders des Großen. Im Jahre 114 entbrannte von neuem der alte Streit Roms mit dem Partherreiche um das diesem benachbarte Armenien. Trajan begab sich selbst an der Spitze seiner Legionen an den Euphrat, brachte Armenien unter seine Gewalt und fiel in Mesopotamien ein. Im Jahre 115 eroberte er das nördliche Mesopotamien, sodann das Reich Adiabene (die Römer nannten dieses Landgebiet *Assyrien*) und wandte sich nun gegen Süden, nach Babylonien, wo er die Hauptstadt Ktesiphon und die Stadt Seleucia am Tigris besetzte. Die Invasion des westlichen Eroberers versetzte alle Völker Asiens in große Erregung, namentlich aber die Juden, die Babylonien und die anderen parthischen Länder in dichten Massen bevölkerten. Sie lebten bisher unter den Parthern in Ruhe und völliger Freiheit und erfreuten sich der weitestgehenden inneren Selbstverwaltung; nun waren sie von der Gefahr bedroht, unter das schwere römische Joch zu geraten und Untertanen derjenigen zu werden, die Judäa zerstört, die heilige Stadt und den Tem-

pel in Asche gelegt hatten und die auch weiterhin die unter ihrer Gewalt stehenden Juden in jeder Weise bedrückten. Die babylonischen Juden griffen daher gleich den übrigen dort ansässigen Völkern zu den Waffen, um für ihre Freiheit das Letzte einzusetzen. So sammelte sich denn im Rücken der in das Innere des Partherlandes eingedrungenen römischen Armee eine große jüdische Wehrmacht. Den Mittelpunkt des Aufstandes bildeten die von Juden dicht bevölkerten Provinzen Nisibis und Nehardea; aber auch das Reich Adiabene, dessen Fürsten in dem vorhergegangenen Jahrhundert zur jüdischen Religion übergetreten waren (Band II, § 96), erhob sich gegen die Römer. Trajan sah sich gezwungen, die abgefallenen Städte von neuem zu erobern, und so zog sich der parthische Feldzug bis zum Jahre 117 hin.

Inzwischen griffen die in der jüdischen Diaspora durch den Eroberungszug Trajans hervorgerufenen Unruhen immer weiter um sich. Die romfeindliche Bewegung breitete sich aus Mesopotamien über die asiatischen und sodann auch über die afrikanischen Provinzen des römischen Reiches aus. Der ganze jüdische Orient hallte von dem Kampfruf wider: Los von Rom! Die Wut der Aufständischen richtete sich nicht nur gegen die Repräsentanten der römischen Gewalt, sondern auch gegen die den Juden feindlich gesinnte heidnische Bevölkerung: gegen die Griechen, Römer und hellenisierten Eingeborenen, bei denen die judenhetzerischen Tendenzen des vorhergegangenen Jahrhunderts noch nicht ganz geschwunden waren. In *Ägypten* und *Libyen* (Cyrene) begannen die Juden, dem Berichte des Kirchengeschichtsschreibers Eusebius zufolge, „wie von einem wilden Geist des Aufruhrs fortgerissen, sich gegen ihre hellenischen Mitbürger zu erheben". Der römische Statthalter in Ägypten, Rutilius Lupus, vermochte der mächtig anschwellenden Bewegung keinen Einhalt zu gebieten, da die Mehrzahl der römischen Truppen um jene Zeit nach Mesopotamien beordert worden war. Schon bei dem ersten Zusammenstoß mit den Juden erlitten die von Lupus angeführten Griechen und Römer eine Niederlage und mußten auf Alexandrien zurückgehen (116).

Hier wurde die friedliche jüdische Bevölkerung von ihnen überfallen und in fürchterlichster Weise mißhandelt. Dafür rächten sich aber die Juden an ihren Feinden in anderen Orten. So vernichteten die jüdischen Insurgenten in Cyrene und in dem ganzen Gebiet von

Cyrenaika unter der Anführung des tapferen Andreas (in einem anderen Bericht wird er Lukuas genannt) große Scharen von Heiden. Auf der Insel Cypern verheerten die von einem gewissen Artemion geführten aufständischen Juden die Stadt Salamis. Der römische Geschichtsschreiber Dio Cassius behauptet, daß während dieser Aufstände in Cyrene 220 000 und auf der Insel Cypern 240 000 Menschen ums Leben gekommen seien und daß die jüdischen Sieger in Cyrenaika an den Griechen und Römern furchtbare Grausamkeiten verübt hätten: so sollen sie das Fleisch der Getöteten gegessen, sich mit deren abgeschundener Haut bekleidet oder die Besiegten den wilden Tieren vorgeworfen und in Gladiatorenkämpfen dem Tode preisgegeben haben. Dieser Bericht über die jüdischen Greueltaten mutet durchaus phantastisch an und entspricht ganz der von demselben Geschichtsschreiber angegebenen, gleichfalls völlig unwahrscheinlichen Zahl der umgekommenen Heiden; doch erscheint es vom geschichtlichen Standpunkte durchaus glaubwürdig, daß die durch die andauernden Verfolgungen in Wut versetzten Juden im Jahre 116 mit den ihnen feindlichen Nachbarn nicht anders verfuhren, als jene ein halbes Jahrhundert früher, im Jahre 66, gegenüber den Juden in Alexandrien und an anderen Orten der Diaspora gehandelt hatten (Band II, § 82).

Der blutige Bürgerkrieg, in dem die ganze in der Diaspora allmählich angewachsene Empörung gegen das griechisch-römische Joch zum Durchbruch gekommen war, bewog Trajan, energische Maßnahmen zu ergreifen. Er beauftragte einen seiner Feldherren, den Martius Turbo, mit der Züchtigung der Juden in Afrika, während die gleiche Aufgabe in Asien seinem Unterführer in dem mesopotamischen Feldzuge, Lucius Quietus, zufiel. Nach langwierigen Kämpfen gelang es Martius Turbo, des Aufruhrs in Ägypten und Cyrene Herr zu werden, wobei unzählige Juden ihren Widerstand mit dem Leben büßten. Im Verlaufe dieses Krieges wurde, wie die Überlieferung berichtet, auch die altehrwürdige Synagoge von Alexandrien, die als ein Meisterwerk der Baukunst galt, zerstört. Einem übertriebenen Berichte des zeitgenössischen griechischen Geschichtsschreibers (Appianus) zufolge sollen die Juden unter Kaiser Trajan in Ägypten „gänzlich ausgerottet" worden sein. In der Tat erlitt die ägyptische Diaspora um jene Zeit, in ihrem Hauptzentrum getroffen, eine äußerst schwere Erschütterung. Für die zahlreiche jüdische Gemeinde Alexan-

driens, die seit der Begründung der römischen Herrschaft nicht wenig Unheil hatte erdulden müssen, bedeutete diese letzte Prüfung einen besonders harten Schlag[1]). Fortan ist sie in ständigem Niedergange begriffen. Sie geht allmählich ihrer Bedeutung als kulturelles Hauptzentrum der Diaspora verlustig, und in den folgenden Jahrhunderten verschiebt sich dieses Zentrum endgültig nach Babylonien.

Die Niederschlagung des Aufstandes auf der Insel Cypern hatte die restlose Vernichtung ihrer jüdischen Bevölkerung zur Folge. Die Inselbewohner verewigten ihren Judenhaß in einem speziellen Gesetze, wonach kein Jude in Cypern ans Land gehen durfte und sogar ein durch Schiffbruch dorthin verschlagener Jude der Todesstrafe verfiel.

Während Turbo die Erhebung in Afrika und in Cypern unterdrückte, führte Quietus einen Vernichtungskrieg gegen die Juden in Mesopotamien, um so den römischen Legionen freien Durchzug zu bahnen. Trajan belohnte die Kriegserfolge des Quietus dadurch, daß er ihn zum Statthalter Palästinas ernannte, wo sich gleichfalls Anzeichen einer revolutionären Gärung bemerkbar zu machen begannen. Doch war Trajan bald gezwungen, den Rückzug aus Parthien anzutreten. Durch den Ausgang seines orientalischen Feldzugs enttäuscht, verfiel der Kaiser einem Siechtum, dem er noch unterwegs erlag (117).

Ein Widerhall dieser blutigen Zeit tönt uns aus einer talmudischen Legende entgegen, in der allerdings die Wahrheit hinter der Dichtung weit zurückbleibt. Die Gattin des Trajan soll nämlich in der Nacht zum 9. Ab, als die fastenden Juden die Zerstörung Jerusalems

---

[1]) Es haben sich zwei Papyrusfragmente in griechischer Sprache erhalten (jetzt in Paris und in London), in denen ein vor dem römischen Kaiser zwischen den Vertretern der alexandrinischen Juden und Griechen geführter Streit wiedergegeben ist. Aus dem schadhaft gewordenen Text geht hervor, daß der damalige Statthalter Ägyptens den Befehl gegeben hatte, den „jüdischen König" (den Führer des Aufstandes) festzunehmen, worauf der alexandrinische Pöbel den Juden hart zusetzte; dies scheint eben den Gegenstand der Klage der jüdischen Wortführer gebildet zu haben, während die griechischen Gesandten ihre Volksgenossen damit zu rechtfertigen suchten, daß das Gemetzel von dem römischen Statthalter genehmigt worden sei. Der Kaiser ist in diesen Aufzeichnungen nicht mit seinem Namen genannt, doch ist zu vermuten, daß als „Führer des Zuges gegen die Dacier" kein anderer als Trajan gemeint ist. Diese Papyri könnten die Nachrichten der alten Geschichtsschreiber über den Aufstand in Ägypten in wesentlichen Stücken ergänzen, wenn der Text nicht so schadhaft und so sehr umstritten wäre (vgl. Literatur zu diesem Paragraphen).

beweinten, einem Kinde das Leben gegeben haben. Das Kind starb jedoch schon am Chanukafest, an dem die Juden ihre Häuser zur Erinnerung an den Hasmonäersieg festlich erleuchteten. Böswillige Leute machten die Kaiserin darauf aufmerksam, indem sie sagten: Bei deiner Entbindung trauerten die Juden, am Todestage deines Kindes aber veranstalten sie eine Festbeleuchtung. Darauf schrieb die Kaiserin an ihren Gatten: „Ehe du an die Bezwingung der Barbaren gehst, solltest du die aufrührerischen Judäer züchtigen". Trajan schiffte sich denn auch nach Palästina ein; er glaubte erst nach zehn Tagen das judäische Land erreichen zu können, ein günstiger Wind verkürzte jedoch seine Reise um fünf Tage. In Judäa angelangt, traf er die jüdischen Gelehrten gerade beim Lesen des folgenden Bibelverses an: „Gott wird ein Volk aus der Ferne, vom Ende der Welt, gegen dich erwecken, das auf Adlerschwingen herbeieilen wird". Da sagte der Kaiser zu ihnen: „Dieser Adler bin ich, denn ich gedachte in zehn Tagen hier zu sein, kam aber schon nach fünf". Darauf ließ er die Juden durch seine Legionen umstellen und gab sie dem Tode preis. Sodann sprach der Kaiser zu den jüdischen Frauen: „Nunmehr seid meinen Kriegern zu Willen, sonst trifft euch das gleiche Los wie eure Männer!" Die Frauen aber erwiderten entschlossen: „Verfahre mit den Geringeren wie du mit den Höherstehenden verfuhrst". Da umzingelten sie die römischen Legionen und machten alle nieder, und das Blut der Frauen vermischte sich mit dem Blute der Männer, und der Blutstrom ergoß sich weit ins Meer, bis er die Insel Cypern erreichte[1]).

Die Legende setzt also voraus, daß die Erhebung gegen Trajan auch auf Judäa übergegriffen hatte. Nicht ganz eindeutige Hinweise auf diese Volkserhebung in Judäa finden sich auch noch in einigen anderen talmudischen Stellen[2]), wo unter anderem ein „Krieg des Quietus (Polemos schel Kitos)" erwähnt wird. Es mag wohl sein, daß das von dem neuen Günstling Trajans, dem Bezwinger Mesopotamiens, in Palästina eingeführte Regime auch die Landesbewohner Judäas mit Empörung erfüllte. Die talmudische Überlieferung nennt sogar die Namen zweier Anführer der Erhebung, die Brüder Lulian (Julian) und Pappos, die bald in Laodicea, bald in Palästina auftauch-

[1]) Midrasch rabba: Echa, 48.

[2]) Bab. Talmud, Taanith, 18 u. sonst.

ten; Trajan soll es gelungen sein, sie gefangen zu nehmen, wonach er sie dem Henker übergeben wollte, was jedoch durch die Ermordung des Kaisers selbst verhindert wurde. Diese unverhoffte Erlösung soll nun die Juden veranlaßt haben, ihre nationalen Feiertage noch um einen Tag, den „Trajanstag" (12. Adar), zu vermehren. Dieser dunklen Legende scheint wohl irgendein Ereignis aus der jüdischen revolutionären Bewegung zugrunde zu liegen, das mit der Verwaltung des Quietus im letzten Regierungsjahre des Trajan in Zusammenhang stehen mag. Bei der Unterdrückung des Volksunwillens schreckte Quietus nicht vor den grausamsten Maßnahmen zurück, doch wurde er bald von dem neuen Kaiser Hadrian, der eine persönliche Abneigung gegen ihn hatte, von seinem Posten abberufen.

§ 8. Kaiser Hadrian und die Erhebung des Bar Kochba

Gleich nach seinem Regierungsantritt sah sich der neue Kaiser Aelius Hadrianus (117—138) vor die schwere Aufgabe gestellt, in den durch die Wirren unter seinem Vorgänger aufgewühlten östlichen Reichsprovinzen Ordnung zu schaffen. In einem für das römische Reich so gefahrvollen Augenblick sah Hadrian davon ab, die Bevölkerung Judäas durch allzu harte Maßnahmen zu verstimmen, um so mehr als sie an der eben unterdrückten revolutionären Bewegung der Diaspora nur geringen Anteil genommen hatte. Dieses Bestreben, in dem aufgewühlten Morgenlande, in dem sich gerade damals der Kaiser aufhielt, Frieden zu stiften, mochte wohl einer der Beweggründe für die Enthebung des grausamen Exekutors Quietus von seinem Amte als Statthalter Palästinas gewesen sein. Doch ging Hadrian in seiner Befriedungspolitik, wie es scheint, noch viel weiter. Er (oder sein Statthalter) machten den Juden Hoffnung, daß gar bald an den Wiederaufbau des zerstörten Jerusalem geschritten werden sollte. In welcher Form man diesen Plan zu verwirklichen beabsichtigte, hat sich allerdings erst später gezeigt. Der Kaiser, der eine besondere Vorliebe für den Städtebau bekundete, trug sich nämlich mit dem Gedanken, die ehemalige Hauptstadt Judäas als römische, nicht aber als eine judäische Stadt wiedererstehen zu lassen. Die jüdischen Volksmassen jedoch, die sich leidenschaftlich an ihren Traum von der Wiedererrichtung der heiligen Stadt klammerten, waren eher für Gerüchte empfänglich, die ihren sehnlichsten Wün-

schen entgegenkamen. Desto schwerer war die Enttäuschung, die den Träumern beschieden war.

Der Volksüberlieferung zufolge[1]) soll Hadrian tatsächlich Gutes in bezug auf Jerusalem und den Tempel im Sinne gehabt haben, doch hätten die Erzfeinde der Juden, die Samaritaner, durch ihre Denunziationen alles wieder verdorben. Sie sollen nämlich dem Kaiser vor Augen geführt haben, daß die Wiederherstellung der heiligen Stadt und des jüdischen Tempels eine gefährliche Wiedererstarkung des politischen Einflusses des Judentums zur Folge haben müßte. So entschloß sich denn Hadrian, von seinem Versprechen oder Vorhaben zurückzutreten, und machte den Juden den Vorschlag, den Tempel an einem anderen Orte oder in einer anderen Form wieder aufzubauen. Die Juden, die sich nun in ihren Hoffnungen getäuscht sahen, waren von Empörung erfüllt. Der Aufruhr schien unvermeidlich. Da trat jedoch der weise und friedliebende Gesetzeslehrer Josua ben Chananja auf den Plan, der seit dem Tode Gamaliels II. an der Spitze des Synhedrion stand. Sobald er erfahren hatte, daß sich in Beth-Rimmon in der Jesreelebene bewaffnete jüdische Scharen zu einem Angriff gegen die Römer rüsteten, eilte Josua zu ihnen, um den Aufständischen die ganze Aussichtslosigkeit ihres Beginnens vor Augen zu führen. Um die Volksmassen umzustimmen, trug er die folgende Parabel vor: Einem Löwen blieb einst beim Verzehren seiner Beute ein Knochen im Halse stecken. Er rief nun alle Tiere zusammen und versprach eine hohe Belohnung demjenigen unter ihnen, das ihm den Knochen aus dem Halse herausziehen würde. Ein Kranich, der auch herbeigeeilt kam, steckte seinen Schnabel in den Rachen des Löwen und befreite ihn von seiner Drangsal. Als der Kranich darauf den versprochenen Lohn verlangte, sprach der Löwe spöttisch: „Gehe deines Weges und sei froh, daß du deinen Kopf unversehrt aus dem Löwenrachen gezogen hast". Ebenso, meinte Josua, sollten wir froh sein, daß wir, in die Gewalt dieser Nation (der Römer) geraten, wenigstens mit dem Leben davongekommen sind.

Der wirkliche Verlauf der Ereignisse wird indessen wohl der folgende gewesen sein[2]). In den ersten Regierungsjahren Hadrians gin-

[1]) Midrasch rabba: Bereschith, Kap. 64.

[2]) Zu der unten dargelegten Auffassung der wirklichen Folge der Ereignisse gelangen wir auf Grund einer sorgfältigen Analyse der griechisch-römischen und kirchengeschichtlichen Quellen und deren Konfrontierung mit den talmudischen Überlieferungen. Heute wird wohl niemand mehr in Zweifel ziehen, daß die Ver-

gen die Römer daran, Jerusalem, das nahezu ein halbes Jahrhundert in Trümmern lag und als römisches Feldlager von dem übrigen Judäa losgetrennt war, wieder aufzubauen. Unter den Juden kam nun das besorgniserregende Gerücht in Umlauf, daß an der Stätte ihrer heiligen Hauptstadt eine Stadt nach heidnischem Vorbild mit Götzentempeln, Zirkussen und Theatern erstehen sollte, und daß die neue Stadt mit römischen Veteranen besiedelt werden würde. Dies war die ständige Veranlassung für den Ausbruch von Volkstumulten in Judäa, die jedoch erst im fünfzehnten Regierungsjahre Hadrians zu einer allgemeinen Volkserhebung anschwollen. Es geschah dies im Jahre 131, als der Kaiser sich auf einer Rundreise durch Syrien, Palästina und Ägypten befand. An vielen Orten wurden dabei auf seinen Befehl Prachtbauten und Denkmäler errichtet, Städte ausgebaut, hadrianische Festspiele („Adrianeia") aufgeführt. Überall wurde er als ein „Wiederhersteller" (restitutor) gepriesen. In Palästina wurde Hadrian in dieser Weise namentlich in den hellenisierten Städten Caesarea, Tiberias, Gaza gefeiert. Zum Andenken an den kaiserlichen Aufenthalt in Judäa wurden Münzen mit der Aufschrift: Adventui Augusti Judaeae („Zur Ankunft des Augustus in Judäa") geschlagen. Mit diesem Aufenthalt des Kaisers in Palästina hing nun auch die Vollendung des schon längst in Angriff genommenen Neuaufbaus Jerusalems als eines Zentrums der römischen Kultur im Morgenlande zusammen. Dieser Plan schien Hadrian besonders verlockend zu sein: und in der Tat, welch eine glänzende Aufgabe, die alte Hauptstadt Judäas, die „berühmteste Stadt des Morgenlandes"

---

wandlung Jerusalems in Aelia Capitolina die Ursache, nicht aber die Wirkung des Aufstandes des Bar Kochba gewesen ist. Unverrückbarer Ausgangspunkt bleibt die Nachricht des alten Geschichtsschreibers Dio Cassius: „Als Hadrian zu Jerusalem eine eigene Stadt an Stelle der zerstörten gründete, welche er Aelia Capitolina nannte, und an der Stelle des Tempels ihres (der Juden) Gottes einen anderen Tempel für Jupiter errichtete, da erhob sich ein großer und langwieriger Krieg" (Röm. Gesch. LXIX, 12). In Abweichung von Schürer, Graetz und anderen Geschichtsschreibern sind wir der Ansicht, daß diese von Hadrian in die Wege geleitete Restaurierung Jerusalems sich nach und nach, von seinen ersten Regierungsjahren an bis zum Ausbruch des Aufstandes, vollzogen hat: zunächst (in der Zeit des Josua ben Chananja) legte sich die Volkserregung, um sich jedoch später, im Jahre 131—132, als die Arbeiten ihrem Ende entgegengingen und ihr wirklicher Zweck nicht mehr zweifelhaft sein konnte, in einem Aufstand Luft zu machen. Renan (L'Eglise chretienne, 26 f.), der sich gleichfalls für einen frühen Beginn der Restaurierung ausspricht, unterläßt es jedoch, die sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen zu ziehen.

(nach dem Worte des Plinius), von dem Nimbus einer mysteriösen Heiligkeit umgeben, eine Stadt, vor deren Mauern soviel römisches Blut vergossen worden war, wiedererstehen zu lassen, und zwar unter einem neuen Namen, als eine römische Zwingburg und als den Mittelpunkt römischer Götterverehrung! Einen Tempel des Kapitolinischen Jupiter auf jenem Berge errichten, wo einst der Tempel des „Gottes des Himmels" sich erhoben hatte — hieße das nicht, einen zweiten Sieg über die Judäer erringen, einen Sieg der römischen Staatsreligion über die jüdische, der abendländischen Kultur über die morgenländische? So war denn die Entscheidung gefallen, und man begann nunmehr, sich eifrigst zu der Einweihung der neuen römischen Stadt zu rüsten.

Wie mußte den Juden zumute gewesen sein, als sie von dem kaiserlichen Entschlusse Kunde erhielten! Für sie bedeutete dies einen neuen Anschlag auf Jerusalem, neues nationales Unheil. Solange die heilige Stadt in Trümmern lag, konnte in den Herzen die Hoffnung auf ihre Wiedergeburt noch fortleben. Um diese Wiedergeburt flehten tagtäglich voll Inbrunst die Kinder der verwaisten Nation, ihr Antlitz gegen die unvergeßliche Trümmerstätte wendend. Nun soll auch diese letzte Hoffnung zunichte werden. Die Hauptstadt Judäas soll sich in einen Stützpunkt der Feindesmacht verwandeln; dort, wo der Opferaltar des unsichtbaren Gottes stand, wird sich der Altar des Jupiter-Zeus erheben; die grauenvollen Zeiten des Antiochus Epiphanes kehren noch einmal wieder. Muß eine solche Zeit nicht auch den Geist der Hasmonäer zu neuem Leben erwecken? Wird der heilige Zorn die Söhne der Zeloten nicht von neuem zum Kampfe gegen das Weltungeheuer anspornen? Mehr als ein halbes Jahrhundert war seit dem letzten Freiheitskriege verflossen, doch war das Losungswort der Freiheit im Volke lebendig geblieben. Vespasian und Titus gelang es, den großen Brand der Revolution zu löschen, seine Funken glommen indessen unter der Asche fort und wurden nun von Hadrian zu heller Flamme angefacht. Kaum war der Kaiser nach Beendigung seiner Reise in Rom eingetroffen, als in Judäa das Banner des Aufstandes entrollt wurde (132).

In ganz Judäa bildeten sich kleine bewaffnete Gruppen, um einen Freischärlerkrieg gegen die Römer zu führen. In öden Gegenden, in Höhlen und unterirdischen Gängen häufte man Waffenvorräte an; hier hielten sich auch kleine Scharen von Aufständischen ver-

borgen, die vorbeiziehenden kleineren römischen Heeresteilen auflauerten und sie kurzerhand vernichteten. Der damalige Statthalter in Judäa, *Tinejus Rufus* (in den jüdischen Quellen: Tyranos-Rufus), suchte durch grausame Maßnahmen des Aufstandes Herr zu werden; doch zeigten sich die Aufständischen, die in kleinen Haufen kämpften und ihre Feinde in den schwer zugänglichen Bergschluchten überfielen, den regulären Truppen weit überlegen. Es war dies jene alterprobte Art der Kriegsführung, die schon die Chassidäer zu Beginn des Hasmonäeraufstandes und dannn die unerschrockenen Zeloten in den späteren Revolutionskriegen erfolgreich zur Anwendung gebracht hatten.

Zu den geistigen Urhebern des Aufstandes gehörten auch einige hervorragende Gesetzeslehrer aus der Schule von Jabne. So schloß sich den Freiheitskämpfern der berühmte Rabbi Akiba an, der nach dem Tode des Josua ben Chananja der geistige Führer des Volkes wurde. Von dem zuversichtlichen Glauben an die politische Wiedergeburt der jüdischen Nation aufs tiefste durchdrungen, erblickte Akiba in der neuen Freiheitsbewegung das Vorzeichen einer großen Umwälzung. Der Glaube setzte sich nun in Taten um, die Begeisterung in Propaganda. Schon seit langer Zeit, seit dem Aufstande der Diaspora unter Trajan, pflegte Akiba häufig Reisen durch Palästina, Kleinasien und Babylonien zu unternehmen, die mit der in Judäa selbst entfachten Agitation für die Vorbereitung einer Erhebung in unmittelbarem Zusammenhange standen. Das Verhalten Akibas wurde indessen nicht von allen Gesetzeslehrern gebilligt. Es gab auch jetzt, wie zur Zeit des Krieges gegen Vespasian und Titus, „Friedfertige", denen ein Aufstand eine Wahnsinnstat zu sein schien. So sagte Jochanan ben Tarta zu Akiba, der von messianischer Schwärmerei ergriffen war: „Eher wird Gras aus deinen Kinnladen, Akiba, wachsen, ehe der Sohn Davids (der Messias) erscheinen wird". In der Gewaltherrschaft Roms erblickten viele ein Verhängnis, das nur auf übernatürlichem Wege, nicht aber durch eine politische Umwälzung überwunden werden könnte. Allein das Volk folgte dem Rufe Akibas, und bald trat neben diesen geistigen Führer — ihn sogar eine Zeitlang in den Schatten stellend — der militärische Führer der aufständischen Nation, der durch seinen Löwenmut an den zelotischen Helden Bar Giora erinnerte. Es war dies *Bar Kochba.*

Sein eigentlicher Zuname war *Bar Kosiba,* d. i. „Sohn des Ko-

siba" oder „gebürtig aus (der Stadt) Kosiba". Sein Name war, wie man vermutet, *Simon* (wenn man annehmen will, daß das auf den jüdischen Münzen jener Zeit eingeprägte Wort „Simon" sich auf Bar Kosiba bezieht). Das Volk änderte nun den Zunamen seines Helden und nannte ihn *Bar Kochba*, d. i. „Sternensohn". Die Überlieferung schreibt diese Neubenennung Rabbi Akiba zu. Dieser war von der heldenhaften Erscheinung des neuen Führers so begeistert, daß er ihn „König Messias" nannte und auf ihn die bekannte Prophezeiung Bileams bezog: „Ein Stern *(Kochab)* wird aufgehen in Jakob . . . Und Edom (Rom) wird sein Erbe werden". In den christlichen Urkunden wird der Führer des Aufstandes stets Bar Kochba genannt; in der talmudischen Legende hat sich dagegen der ursprüngliche Name „Bar Kosiba" erhalten, der späterhin, nach dem mißglückten Aufstand, auch im Sinne einer Mißbilligung gedeutet wurde: „Sohn der Lüge".

Die Persönlichkeit des Bar Kochba ist in den Nebel der Legende gehüllt. In der Erinnerung des Volkes lebte er als ein sagenhafter Recke fort. Es wird von ihm erzählt, er habe die Riesensteine, mit denen die Römer aus ihren Wurfmaschinen schossen, mit dem Knie zurückgeschleudert und so eine Unmenge von Feinden vernichtet. Um die Tapferkeit seiner Krieger zu erproben, soll Bar Kochba verkündet haben, er wolle nur diejenigen in sein Heer aufnehmen, die sich unerschrocken einen Finger abhauen lassen würden, und viele sollen sich dieser Prüfung unterzogen haben. Die Gesetzeslehrer hätten jedoch diese barbarische Art der Prüfung beanstandet und Bar Kochba eine andere Art Probe vorgeschlagen: es sollten nur diejenigen in das Heer aufgenommen werden, die eine Libanonzeder mit der Wurzel aus der Erde zu reißen vermochten. Aus solch kraftvollen Recken soll nun Bar Kochba ein vierhunderttausend Mann starkes Heer gesammelt haben. Beim Anblick dieser auserlesenen Helden rief der Anführer des Aufstandes aus: „Herr, hilf nur unseren Feinden nicht: uns brauchst du nicht zu helfen!" Aus all diesen phantastischen Berichten kann man nur den Schluß ziehen, daß Bar Kochba sich eher durch Körperkraft und militärische Begabung als durch geistige Vorzüge auszeichnete. Er war gleichsam der geschwungene Arm des Volkes, dessen Haupt Rabbi Akiba war. Männer wie Akiba waren die anfeuernden Urheber der Tat, während Bar Kochba mit seinen

Recken die Vollstrecker waren und voll kühnen Mutes in den Kampf zogen.

Die von Kampfeslust beseelten Scharen des Bar Kochba verstreuten sich über das ganze Land. Von den Städten und Festungen fiel eine nach der anderen in ihre Hände. Die römischen Besatzungen wichen voll Grauen vor dem ungestümen Angriff zurück. Den aufständischen Juden schlossen sich auch die aufrührerischen Elemente der anderen Völkerschaften Palästinas und Syriens an. Binnen Jahresfrist waren (nach dem Berichte des Dio Cassius) nicht weniger als 50 feste Plätze und 985 Städte und Ortschaften in Judäa, Galiläa und Samaria in den Händen der Aufständischen. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß zu den von den Insurgenten besetzten Städten auch Jerusalem gehörte. Dafür sprechen vor allem die erhaltengebliebenen Bronze- und Kupfermünzen jener Zeit. Manche darunter tragen auf der einen Seite die hebräische Aufschrift: „Simon" und auf der anderen: „Der Befreiung Jerusalems" (le'Cheruth Jeruschalaim). Diese Münzen ließ wohl Bar Kochba zum Andenken an die Befreiung des Volkes nach dem Vorbild der Münzen Simons des Hasmonäers schlagen[1]). Einige Münzen aus der gleichen Zeit sind mit der Inschrift „Eleasar der Priester" (Eleasar ha'kohen) versehen, doch bleibt die Rolle, die dieser Priester in dem Aufstande spielte, in den alten Quellen völlig ungeklärt.

Der Statthalter Palästinas, Rufus, sah sich außerstande, dem siegreichen Zuge der Aufständischen Halt zu gebieten. Ihm zu Hilfe eilte der Statthalter Syriens, Marcellus, mit seinen Legionen, vermochte aber gleichfalls nichts auszurichten. Nun entschloß sich der Kaiser Hadrian, seinen kühnsten Feldherrn, den durch seine Erfolge im britannischen Kriege berühmt gewordenen *Julius Severus*, nach Judäa zu entsenden. An ein entscheidendes Treffen mit den über das ganze Land verstreuten jüdischen Haufen war nicht zu denken. Es galt zunächst, die kleinen Aufrührerscharen in ihren zahlreichen Verstecken, in den befestigten oder unzugänglichen Bergnestern, zu vernichten, um erst hernach gegen das Gros der Aufständischen, falls sie sich in irgendeiner Feste konzentrieren sollten, den entscheidenden

---

[1]) Bei aller Übereinstimmung der Aufschriften auf den Münzen Simons des Hasmonäers (Band II, § 21) und Bar Kochbas weisen die letzteren Spuren römischer Prägung auf. Der Talmud erwähnt „Münzen des Bar Kosiba" (Tosephta, Maasser scheni, I, 6; Baba kamma, 97 u. sonst).

Schlag zu führen. So zog sich der Krieg in die Länge. Nur mit großer Mühe, unter schweren Opfern gelang es den Römern, die Juden in ihren Verschanzungen zu schlagen. Die Einzelheiten dieses Krieges sind in Dunkel gehüllt. Eine verworrene Überlieferung hat sich nur über die Bezwingung des befestigten Tur-Malka („Königsberg") durch die Römer erhalten, der von dem jüdischen Helden Bar Deroma mit Todesverachtung verteidigt wurde. Zu einer wilden Schlacht scheint es im Rimmontale gekommen zu sein, wo zuerst der Aufruf zur Revolution erscholl; das Wasser des hier fließenden Kison rötete sich von dem Blute der Freiheitskämpfer. So besetzten die Römer Schritt für Schritt fast alle festen Plätze und vernichteten einen bedeutenden Teil der jüdischen Freischärlerhaufen.

Bar Kochba sah sich genötigt, mit seiner Hauptmacht und einer Menge von Flüchtlingen auf Jerusalem zurückzugehen, und beschloß nun, sich in der nahegelegenen Bergfeste *Beth-Ther* oder *Betar*[1]) zur Wehr zu setzen. Die Wahl scheint auf diesen Punkt aus dem Grunde gefallen zu sein, weil das aller Befestigungen entblößte Jerusalem keine Kriegsbasis abzugeben vermochte. Die Römer belagerten nun Betar. Nachdem es ihnen gelungen war, die Insurgenten in der Festung einzuschließen, zweifelten sie nicht mehr an ihrem Sieg, denn die Stadt mußte früher oder später, wenn nicht dem Sturmangriff, so doch der Hungersnot zum Opfer fallen. Die Belagerung zog sich in die Länge, da sich die Belagerten mit äußerster Hartnäckigkeit verteidigten; es sind uns aber keinerlei geschichtliche Berichte über diesen letzten Kampf erhaltengeblieben. Die Legende erzählt nur von einem tragischen Konflikt, der sich um diese Zeit zwischen Bar Kochba und dem Gesetzeslehrer *Elieser aus Modin*[2]) abgespielt hat. Jener verteidigte die Stadt mit der Macht der Waffen, während dieser durch sein inbrünstiges Beten den Mut der Krieger aufrechterhielt. Eines Tages soll nun ein Samaritaner an den betenden Elieser herangetreten sein und ihm etwas zugeflüstert haben. Als man darauf den Samaritaner als der Spionage verdächtig verhaftete und ihn fragte, was er Elieser mitgeteilt hätte, ließ der Verhaftete

---

[1]) Vielleicht an der Stelle des heutigen, an der von Jerusalem nach Jaffa führenden Eisenbahn gelegenen Bittir.

[2]) Es wird vermutet, daß dieser Elieser mit dem obenerwähnten „Priester Eleasar", dessen Name auf den Revolutionsmünzen eingeprägt ist, identisch sei, doch ermangelt diese Hypothese zureichender Begründung.

in seiner Antwort durchblicken, es hätte sich um die Übergabe der Stadt an die Römer gehandelt. Bei dem nun vorgenommenen Verhör des Elieser antwortete dieser, er wäre so sehr in die Andacht vertieft gewesen, daß er die Worte des Samaritaners nicht einmal gehört hätte. Verrat witternd, versetzte der wutentbrannte Bar Kochba dem schwachen Elieser einen so wuchtigen Schlag, daß dieser tot zu Boden stürzte. Die jüdische Legende fügt hinzu, daß nach diesem Verbrechen Betar in die Hände der Römer gefallen sei. Wir haben Grund anzunehmen, daß die Einnahme Betars in der Tat durch Spionage der Samaritaner, die den Römern einen in die Stadt führenden unterirdischen Gang gewiesen haben mochten, beschleunigt worden ist. Der Bezwingung Betars (135) folgte ein fürchterliches Gemetzel. Sowohl Bar Kochba wie seine gesamte Heeresmacht kamen um; alle in der Festung schutzsuchenden friedlichen Einwohner wurden getötet oder zu Gefangenen gemacht. Einzelne jüdische Kriegerhaufen, die noch an einigen Orten standzuhalten versuchten, wurden von Julius Severus nach und nach vernichtet.

Dreieinhalb Jahre dauerte der Krieg, und in dieser kurzen Zeitspanne sollen, der Überlieferung zufolge, ungefähr eine halbe Million Juden ums Leben gekommen sein. Aber auch die Verluste der Römer waren nicht gering. Dies ist aus der Tatsache zu schließen, daß der Kaiser Hadrian, der sich eine Zeitlang auch persönlich an dem jüdischen Kriege beteiligte, in seinem dem Senat zugegangenen Bericht über den errungenen Sieg den üblichen einleitenden Satz: „Ich und das Heer befinden uns wohl", wegließ. Aus Anlaß des neuen Sieges über die Juden wurde Hadrian vom römischen Senat zum zweiten Male als „Imperator" proklamiert, Julius Severus erhielt die „ornamenta triumphalia", viele Offiziere und Soldaten Belohnungen und Auszeichnungen. Auch Inschriften auf römischen Denkmälern verherrlichten die Erfolge des Feldzuges nach Judäa (expeditio judaica, bellum judaicum) unter dem „göttlichen Hadrian", sowie die Heldentaten seiner Feldherren.

Der langwierige Krieg verwüstete Judäa und machte es völlig menschenleer. Die vom Schwerte verschonten Gefangenen wurden massenhaft in die Sklaverei verkauft. Man erzählt, daß auf dem Jahrmarkte an der „Terebinthe Abrahams" in Hebron soviel jüdische Gefangene feilgeboten wurden, daß ein Sklave soviel wie ein Pferd galt. Der noch unverkauft gebliebene Rest der Sklaven wurde nach

Gaza und auf die Märkte Ägyptens gebracht, wobei nicht wenige unterwegs durch Hunger oder Schiffbruch ums Leben kamen. Von den freigebliebenen Juden hielten sich viele in den Höhlen Palästinas verborgen, während sich ein Teil durch die Flucht nach Kleinasien, Babylonien oder Arabien rettete.

§ 9. Jahre der Verfolgungen und des Märtyrertums (135—138)

Nachdem Hadrian den Aufstand der Juden niedergeschlagen hatte, konnte er nun an die Ausführung seines längst gefaßten Planes schreiten: an die Verwandlung Jerusalems in eine heidnische Stadt auf dem Wege der Kolonisierung. Die in Jerusalem längst in Angriff genommenen Neubauten (die anscheinend während des Aufstandes zu Schaden gekommen waren) wurden jetzt zu Ende geführt, so daß die Stadt ein ganz verändertes Aussehen erhielt. Ihre Bevölkerung bestand aus ausgedienten Soldaten und freiwilligen Ansiedlern — aus Römern, Griechen, Syrern, überhaupt aus Angehörigen der verschiedensten Nationalitäten, unter denen allein die jüdische fehlte. Die neue Stadt erhielt den Namen *Aelia Capitolina* (Colonia Aelia Capitolina) zu Ehren des Kaisers Aelius Hadrianus und des Kapitolinischen Jupiter. Der Tempelberg wurde von den ihn seit den Zeiten des Titus bedeckenden Trümmerhaufen gesäubert und sein Boden auf Befehl des Statthalters umgepflügt, um jede Erinnerung an das ehemalige Heiligtum Judäas zu tilgen. An der Stätte, wo sich einst der Jerusalemer Tempel erhob, wurde nun ein Tempel zu Ehren des Kapitolinischen Jupiter errichtet; daneben ragte eine Bildsäule des Hadrian. Jerusalem verwandelte sich in eine griechische Stadt mit Theater, Zirkus, Götzentempeln und Götterstatuen. Nach der christlichen Überlieferung soll an der Stätte des Grabes Christi ein Tempel der Venus errichtet worden sein. An dem südlichen Tore, auf dem Wege nach Bethlehem, prangte die Abbildung eines unreinen Tieres — des Schweines. Den Juden war es strengstens untersagt, sich innerhalb der Stadtgrenzen blicken zu lassen, auf den Verstoß gegen dieses Verbot stand die Todesstrafe. Das zweimal in blutigem Kampfe unterlegene Volk durfte sich jetzt seiner ehemaligen Hauptstadt, um derentwillen es soviel Heldentaten vollbracht hatte, nicht einmal nähern.

Doch begnügte sich Hadrian nicht mit der Demütigung der Ju-

den — er hatte es auf ihre gänzliche nationale Vernichtung abgesehen. Er wollte jenen Geist ausrotten, der die jüdische Nation von der heidnischen Welt absonderte und den Juden die Kraft verlieh, der sie umgebenden Welt zu trotzen. Er begriff wohl, daß man dem hartnäckigen Volke auf dem Wege der Bekämpfung der jüdischen Nomokratie, der Macht des Gesetzes, am sichersten den Todesstoß versetzen könne. Zu diesem Zwecke ließ er die Methoden des Antiochus Epiphanes zu neuem Leben erstehen, die auf die Vernichtung des *Judaismus* als der Lebenskraft der jüdischen Nation hinzielten. Das Verhalten des römischen Kaisers wich nur darin von dem des Antiochus ab, daß er die Juden nicht unmittelbar zur Beteiligung an dem heidnischen Kultus zwang, sondern sie lediglich an der Ausübung ihres jüdischen Kultes hinderte. Noch vor dem Aufstande hatte Hadrian ein Gesetz aus der Zeit des Domitian in Kraft treten lassen, welches ganz allgemein den Beschneidungsritus in den östlichen römischen Provinzen als eine Abart der Kastration oder Leibesverstümmelung[1]) untersagte. Dieses Gesetz allgemeinen Charakters erneuerte nun der Kaiser durch einen besonderen, speziell die Juden betreffenden Erlaß, da er wohl wußte, daß dieser Brauch bei ihnen als Symbol des Eintritts in den „Bund Abrahams" galt. Die Übertretung des Dekrets sollte mit dem Tode bestraft werden. Überdies wurde auch noch die Beobachtung der Sabbatruhe, sowie jede Beschäftigung mit der jüdischen Gesetzeslehre strengstens untersagt. Mit der Durchführung dieser Repressivmaßnahmen war der Statthalter Rufus beauftragt. Dieser Beamte, der während des Krieges dem aufständischen Volke hilflos gegenübergestanden hatte, verstand es sehr wohl, das nun besiegte Volk in unmenschlichster Weise zu züchtigen. Mit der jüdischen Lebensführung während seiner langen Amtstätigkeit in Palästina vertraut geworden, führte Rufus den ihm zuteil gewordenen Auftrag mit raffinierter Grausamkeit aus. Er dehnte das kaiserliche Dekret fast über den ganzen Bereich des jüdischen geistigen Lebens aus. Auf seinen Befehl strichen die römischen Spitzel überall herum, spürten denjenigen auf, die den jüdischen religiösen

[1]) Unter diesen Repressalien hatten um jene Zeit auch andere orientalische Völker, namentlich aber die ägyptischen Priester zu leiden, für die die Beschneidung eine Voraussetzung für die Ordination bedeutete. Der alte Historiker des Hadrianischen Zeitalters, Spartian, gibt dieses Verbot in der folgenden Wendung wieder: „*Vetabantur mutilare genitalia*". Der jüdische Beschneidungsritus war wohl nicht ohne Absicht unter den Begriff der Körperverletzung, der Kastration, subsumiert.

Bräuchen die Treue bewahrten oder insgeheim Schulen unterhielten, und lieferten sie an die Behörden aus, worauf die Unglückseligen dem Martertode preisgegeben wurden. Die Zahl der Spione und Denunzianten vermehrte sich zusehends, so daß niemand, namentlich aber keiner von den im öffentlichen Leben Stehenden, vor der plötzlichen Festnahme sicher sein konnte.

Es brach eine grauenvolle Zeit an. Im Talmud heißt sie „Zeit der Religionsnot" (Schaath ha'schmad), „Stunde der Gefahr". Angesichts der fürchterlichen Gefahr, in der der Judaismus schwebte, fand in der Stadt Lydda eine geheime Zusammenkunft der Gesetzeslehrer statt, bei der die Frage zur Entscheidung stand, ob es einem Juden, dem wegen seiner Treue seiner Religion gegenüber die Todesstrafe drohte, gestattet sei, zur Erhaltung seines Lebens sich zum Schein vom Judentum loszusagen. Die Ansichten gingen auseinander: die einen bestanden darauf, daß jeder verpflichtet sei, der Religion sein Leben zum Opfer zu bringen; die anderen waren hingegen der Meinung, daß eine solche Tat im Grunde mit dem Selbstmord gleichbedeutend wäre und daß ein durch Gewalt erzwungener Abfall keineswegs als Abtrünnigkeit gelten könne. Nach langen erregten Debatten gewann eine vermittelnde Meinung die Oberhand, und die Versammlung faßte einen Beschluß, wonach ein Jude nur in den folgenden drei Fällen zur Preisgabe seines Lebens verpflichtet sei: wenn er zum Götzendienst, zur Unkeuschheit oder zum Morde gezwungen würde. Doch hing das Verhalten der meisten auch nach diesem Beschluß von dem Grade ihrer persönlichen Widerstandskraft ab: die einen sagten sich in gefahrvollen Momenten von ihrer Religion zum Scheine los, während die anderen offen oder geheim an allen jüdischen Geboten und Bräuchen so lange unerschütterlich festhielten, bis sie von den römischen Henkersknechten zu Tode gepeinigt wurden.

Großen Heldenmut legten die Gesetzeslehrer an den Tag, deren Lebensweise von den römischen Behörden besonders scharf beobachtet wurde. Der sagenhafte Charakter der talmudischen Nachrichten macht es unmöglich, mit Genauigkeit zu bestimmen, wer von den geistigen Führern des Volkes schon während des Aufstandes des Bar Kochba und wer erst nach der Unterdrückung des Aufstandes, in den Jahren der Religionsnot, umkam. Nicht einmal in bezug auf Rabbi Akiba, den geistigen Urheber des Aufstandes, ist dies mit Sicherheit festzustellen. Die talmudische Sage verbindet allerdings den tragi-

schen Ausgang seines Lebens mit der Zeit der religiösen Verfolgungen. Obwohl er sich in seiner Hoffnung auf die baldige politische Wiedergeburt seines Volkes getäuscht sah, setzte er seine geistige Wirksamkeit auch weiterhin voll Eifer fort und unterwies seine Jünger, ungeachtet aller Warnungen seiner Freunde, öffentlich im Gesetz. Als einer seiner Gesinnungsgenossen ihn fragte, ob er sich denn vor den römischen Behörden gar nicht fürchte, erwiderte ihm Akiba mit der folgenden trefflichen Parabel: Ein Fuchs stand einmal am Ufer eines Flusses und sah, wie die Fischlein unruhig im Wasser herumschwammen. „Vor wem flüchtet ihr?" — fragte der Fuchs. „Wir fliehen die Netze, mit denen die Menschen uns nachstellen" — antworteten die Fischlein. Da sprach der Fuchs zu ihnen: „So kommt doch ans Land und wir wollen zusammen leben". Die Fischlein erwiderten aber: „Wir werden uns wohl hüten, das zu tun; wenn wir in dem Wasser, unserem Lebenselemente, in so großer Gefahr schweben, was müßten wir dann nicht alles auf dem Lande befürchten, wo wir nicht einmal existieren können!" „Ähnlich", fuhr Akiba fort, „ist auch unsere Lage. Wenn wir bei der Beschäftigung mit der Thora, von der es heißt, daß sie ‚unser Leben und die Dauer unserer Tage ist. Gefahren ausgesetzt sind, was soll denn aus uns werden, wenn wir diesen Rettungsanker aus der Hand lassen?"

Kurz darauf wurde Akiba festgenommen und in den Kerker geworfen. Rufus nahm sich vor, den geistigen Führer der Juden, den Anstifter des Aufstandes des Bar Kochba, exemplarisch zu bestrafen. Nachdem Akiba lange Zeit im Kerker geschmachtet hatte, ließ ihn der Römer zum Richtplatz schleifen und befahl, ihm das Fleisch mit eisernen Striegeln vom Leibe zu reißen. Mit übermenschlicher Geistesstärke erduldete Akiba die fürchterlichen Qualen und sprach unter der Folter immer wieder die Worte des Gebetes: „Höre, Israel, Gott unser Herr ist ein einziger Gott!" Als er in diesem Augenblick in der Nähe seine Jünger erblickte, sprach Akiba zu ihnen: „Mein Leben lang pflegte mich Trauer zu erfüllen, wenn ich bei dem Thoragebot anlangte: ‚Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit allem deinem Vermögen'. Nun liebte ich Gott mit meinem ganzen Herzen und opferte ihm mein ganzes Vermögen, doch war es mir bis jetzt nicht beschieden, auch meine Seele für Gott zu lassen. Jetzt ist es mir ver-

gönnt, auch dies zu erfüllen". So hauchte Akiba, inbrünstig betend, mit dem Rufe: „Gott ist einzig!" seine Seele aus.

Akiba war aber nur einer von jenen zehn Gesetzeslehrern, die fast gleichzeitig wegen der Nichtachtung des den Judaismus bekämpfenden kaiserlichen Dekrets den Märtyrertod erlitten (Assara haruge malchuth). Zu ihnen gehörte auch der Mitstreiter des Akiba, ein Augenzeuge des Krieges gegen Vespasian, der greise Ismael ben Elischa (§ 6). Glorreich war der Märtyrertod des Rabbi *Chanina ben Teradion*. Gleich Akiba lehrte und predigte Chanina öffentlich mit einer Thorarolle in der Hand. Einer seiner Freunde, Jose ben Kisma, sprach einst zu ihm: „Willst du denn, mein Bruder, nicht einsehen, daß der Himmel selbst das römische Reich begünstigt? Dieses Reich zerstörte unseren Tempel, brachte unsere Gerechten um, metzelte unsere Besten nieder und steht dennoch unerschüttert da. Warum handelst du denn dem Erlaß zuwider und unterweisest in der Thora? Die römischen Schergen werden es ja nicht unterlassen, dich mitsamt der Thorarolle zu verbrennen". Doch vermochten die Warnungen des vorsichtigen „Friedensfreundes" auf Chanina keinen Eindruck zu machen und er setzte sein Werk so lange fort, bis auch er verhaftet wurde. Chanina mußte einen martervollen Tod erleiden: man warf ihn, in die bei ihm vorgefundene Thorarolle gehüllt, auf einen Scheiterhaufen von frischen Weiden und legte ihm einen feuchten Schwamm auf die Brust, um seine Qualen zu verlängern. Seiner am Scheiterhaufen schluchzenden Tochter sprach der Märtyrer mit folgenden Worten Trost zu: „Er, der für die Schmach der (mit mir verbrennenden) heiligen Thora heimzahlen wird, wird auch meinethalben Vergeltung üben".

Als letzter der „zehn Staatsopfer" erlitt der greise Gesetzeslehrer *Juda ben Baba* für seine Bemühungen um Erhaltung der Gelehrtenkörperschaft den Märtyrertod. Nachdem viele von den Mitstreitern und Schülern des Akiba während des Aufstandes ums Leben gekommen oder den religiösen Verfolgungen zum Opfer gefallen waren[1]), versammelte nämlich Juda den noch überlebenden Rest der Jünger und zog sich mit ihnen in ein einsames galiläisches Tal in der Nähe

[1]) Die talmudische Sage berichtet in übertriebener Weise von zwölftausend „Schülern des Rabbi Akiba", die im Laufe eines einzigen Sommers umgekommen sein sollen (Jebamoth, 62; Midrasch, Bereschith rabba, Kap. 61). Mit dieser Katastrophe hängt der spätere Brauch zusammen, in den sechs Wochen zwischen dem Passah- und Schebuothfest die Halbtrauer zu beobachten.

der Stadt Uscha zurück; dort ordinierte er durch die übliche Handauflegung als der Älteste der am Leben gebliebenen Freunde des Akiba sechs junge Gelehrte und weihte sie in die Gesetzeslehrerwürde ein, indem er ihnen zugleich auftrug, an Stelle der hingerichteten nationalen Führer die geistige Führung des Volkes in die Hand zu nehmen. Schon war ihnen jedoch eine römische Truppe auf der Spur, bei deren Herannahen Juda noch Zeit hatte, seinen jungen Freunden zuzurufen: „Rettet euch, Kinder!", während er selbst nicht vom Platze wich. Die römischen Soldaten machten ihn nieder, indem sie ihn mit Lanzenstichen „wie ein Sieb" durchlöcherten.

Damit erreichte die Volkserhebung unter Hadrian ihr tragisches Ende. Der Feind, der die politische Macht des Judentums gebrochen hatte, versuchte nunmehr auch seine geistige Macht, seine nationale Eigenart niederzuwerfen. Indessen hatte dieser Anschlag nur eine noch größere Anspannung der geistigen Lebensenergie des Volkes zur Folge. Die unerhörte Standhaftigkeit der Juden zwang sogar ihren Feinden Bewunderung ab. Diese ihnen unwillkürlich gezollte Achtung kommt treffend in dem von der Sage vermittelten Ausspruch des Hadrian zum Ausdruck, den er angeblich in einer Unterredung mit Rabbi Josua ben Chananja fallen ließ: „Wie ruhmreich ist das mitten unter siebzig Wölfen ausharrende Lamm!"

Drittes Kapitel

Das geistige Leben zur Zeit des Synhedrion von Jabne

(73—135)

§ 10. Der alte und der neue Glaube

Der die beiden politischen Katastrophen — den Fall Jerusalems und den Fall Betars — trennende Zeitraum von 70 Jahren war eine Epoche tiefer geistiger Gärung sowohl in Judäa als in der Diaspora. Eine neue Macht stellte sich zwischen das Judentum und das Heidentum — das Christentum, in dem die Juden ein maskiertes Heidentum, die rechtgläubigen Heiden dagegen ein maskiertes Judentum erblickten. Noch war diese neue Macht nicht bedeutend genug, noch machte sie sich auf dem weiten Kampffeld der Kulte und Kulturen innerhalb des römischen Reiches nur wenig bemerkbar, und doch spielte sie schon jetzt die Rolle eines Gärstoffes, der im Stillen eine noch nicht absehbare Umgestaltung der heidnischen Welt vorbereitete. Das Christentum hatte zu jener Zeit die Schranken einer Sekte noch nicht gesprengt, und nur ganz verschwommen traten die Grundzüge der in Bildung begriffenen Kirche hervor. Vor den Augen der jüdischen Diaspora erblühte allmählich jener Zweig des Christentums, den der „Apostel der Heiden", Paulus, von dem jüdischen Stamme losgerissen hatte. In Syrien, Kleinasien, Griechenland und in Rom selbst wurden die aus einem Gemisch von Griechen, Römern und assimilierten Juden bestehenden Sektierergemeinden immer zahlreicher. Der neue Glaube zog die Geister gerade durch das von ihm dargebotene Kompromiß zwischen Heidentum und Monotheismus an: durch die den antiken Vorstellungen so nahekommende Idee des Gottmenschen einerseits und durch die Ablehnung der nationalen Zucht des Judaismus andererseits. Im II. Jahrhundert waren die Beziehungen der außer-

palästinensischen Abzweigung des Christentums zum Judentum bereits endgültig gelöst.

Zunächst vermochte die römische Regierung und Gesellschaft Christen von Juden aus dem Grunde nur schwer zu unterscheiden, weil diese wie jene sich formell zum Monotheismus bekannten und die römische Staatsreligion in jeder Weise ablehnten. Nach und nach begannen aber die Behörden einen Unterschied zwischen Juden und Christen zu machen, und zwar meist zum Nachteil der letzteren. Dies erklärt sich daraus, daß der Judaismus, als eine in sich geschlossene nationale Religion, unter den Heiden zwar Freunde aber kaum Anhänger besaß: die sogenannten „Judaisierenden" und die „Verehrer des höchsten Gottes", die teilweise das jüdische Gesetz anerkannten, standen nur in losem Zusammenhang mit den jüdischen Gemeinden und Synagogen, ohne in ihnen als gleichberechtigte Mitglieder ganz aufzugehen. Als ein viel ernsterer Rivale der römischen Staatsreligion mußte hingegen das Christentum erscheinen, das durch die Lossagung vom nationalen Judaismus und von der Zucht des Gesetzes den Neubekehrten seine Tore weit öffnete. Überdies galt der Judaismus im Kaiserreiche von jeher als eine „erlaubte Religion" (religio licita), d. h. als eine solche, die, soweit sie sich auf das sich zu ihr bekennende Volk beschränkte, geduldet wurde, während das dem engen Rahmen einer Sekte noch nicht entwachsene Christentum nicht legal war und zu den gefährlichen Geheimkulten gerechnet wurde. Gegen die zum Christentum übergetretenen Heiden, die als von der römischen Staatsreligion Abgefallene und schädliche Schismatiker galten, wurde daher oft zu Repressivmaßnahmen gegriffen, besonders gegen die, die ihre Mißachtung des Kultes der heidnischen Götter und der Statuen der „göttlichen Caesaren" öffentlich zur Schau trugen. Unter dem Kaiser Trajan kam es so weit, daß die römischen Gerichte alle der Zugehörigkeit zur christlichen Sekte Überführten ohne Ausnahme auf das härteste bestraften. Der liberale Schriftsteller und Rechtsberater Plinius der Jüngere, der im Jahre 112 zum Statthalter in Pontus (Kleinasien) ernannt wurde, verfolgte dort die Christen in unnachsichtigster Weise auf Grund der gegen die „unerlaubten Religionen" gerichteten römischen Gesetze. In einem Briefe an Trajan macht er diesem Mitteilung über sein Verfahren in solchen Prozessen: er verurteilte die unbeugsamen Sektierer zum Tode, während er die „Bemitleidenswerten, die von demselben Wahn ergriffen sind"

und das Vorrecht eines römischen Bürgers genießen, zur Aburteilung nach Rom schickte; freizusprechen pflegte er nur solche Angeklagte, die ihre Reumütigkeit dadurch bezeugten, daß sie an Ort und Stelle vor den Standbildern der Götter und der Caesaren niederknieten, Christus aber verfluchten. Auf die Frage des Plinius, ob er auch fernerhin in derselben Weise verfahren solle, ließ ihn Trajan wissen, daß man nur überführte und verstockte Christen bestrafen solle, ohne sich jedoch dabei an anonyme Denunziationen zu kehren. Hingegen stand Kaiser Hadrian, der aus politischen Erwägungen nach dem Aufstande des Bar Kochba die jüdische Religion aufs grausamste verfolgte, den Christen, die dem Aufstande ganz fern blieben und die „Aufsässigkeit" der jüdischen Patrioten mißbilligten, durchaus wohlwollend gegenüber.

Konnten die Führer des Judentums in ihrer nationalen Arbeit ihre abtrünnig gewordenen, der Lehre des Apostels Paulus huldigenden Volksgenossen gänzlich außer Acht lassen, so gab es hingegen eine andere Gruppe, der sie die ernsteste Aufmerksamkeit zuwenden mußten. Eine der Abzweigungen des neuen Glaubens hatte sich nämlich von dem alten Stamme noch nicht ganz gelöst; die Anhänger dieser Richtung lebten in Judäa nach wie vor mitten unter ihren Volksgenossen als eine *jüdische Sekte*. Sie wahrten die Traditionen der urchristlichen Gemeinde, die viele Dogmen und Gesetze des Judentums noch voll anerkannte. Diese sogenannten „Judenchristen" unterschieden sich von den Christen paulinischer Observanz in den folgenden zwei Hauptpunkten: erstens verehrten sie Christus nicht als Gottessohn sondern lediglich als den Messias aus dem Hause Davids, der den Menschen das Ideal des heiligen Lebenswandels vermittelte und den Weg zur Erlösung von der Sünde wies; zweitens bekämpften sie nicht die Herrschaft des Gesetzes in seinen Hauptformen und hielten an dem Beschneidungsritus und an der Beobachtung des Sabbats und der Feiertage unentwegt fest. Dies verband die Sektierer bis zu einem gewissen Grade mit ihren rechtgläubigen Volksgenossen besonders aus der Mitte des gemeinen Volkes, das sich nur wenig um die Feinheiten der Dogmatik und der Gesetzesauslegung kümmerte. Den Führern des Volkes konnte jedoch die tiefe Kluft, die die Auffassung der Sektierer von den national-geistigen Aspirationen der Rechtgläubigen tatsächlich trennte, nicht gleichgültig bleiben. Kam doch dieser

Unterschied der Auffassungen vor allem auf dem Gebiete der sozialen Ideale zum Ausdruck.

Das große Unglück, das über das jüdische Volk nach der Zerstörung von Jerusalem hereinbrach, war den Sektierern (die während der Belagerung aus Jerusalem nach *Pella*, einer hellenisierten Stadt im Herrschaftsbereich Agrippas II., geflüchtet waren) eine neue Bestätigung dafür, daß das Ideal eines nationalen Messias nunmehr vor dem Ideal eines universalen „Heilands" oder „Erlösers" zurückzutreten habe. Etwas später brachte einer der Evangelisten diese Stimmung der Christen dadurch zum Ausdruck, daß er Christus die folgende Weissagung in den Mund legte: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten (des neuen Glaubens) und steinigst, die zu dir gesandt sind! . . . Siehe, euer Haus (Tempel) soll euch wüst gelassen werden" (Matth. 23, 37—38). In der Zerstörung der Hauptstadt und des Tempels erblickten die Judenchristen eine Strafe Gottes für den von den Volksführern geleisteten Widerstand gegen die Ausbreitung des neuen Glaubens. So trieben sie denn auch nach Beendigung des Krieges in diesem Sinne ihre Propaganda unter dem gemeinen Volke in Galiläa, Transjordanien und Judäa. Manches in der Lebensführung der Sektierer mußte auf den Mann aus dem Volke anziehend wirken: er fand Gefallen an dem unter ihnen herrschenden Geist der Brüderlichkeit, an ihrer schlichten Lebensführung, an ihrer Verachtung des Reichtums und ihrer Hochschätzung der Armut. (Eine Gruppe von Judenchristen war unter dem Namen *Ebioniten*, d. h. Arme, Bettler, bekannt.) Auch hatten sich die Häupter der Sekte bei den abergläubischen Massen den Ruhm von wundertätigen Heilkünstlern erworben, die böse Krankheiten durch Beschwörung und ähnliche geheimnisvolle Zauberkünste zu heilen wußten. Es kam vor, daß auch Leute aus gebildeten Kreisen der Versuchung, sich von solchen Heilkünstlern kurieren zu lassen, nicht zu widerstehen vermochten. So wollte ein Verwandter des Gesetzeslehrers Rabbi Ismael, ein gewisser Ben Dima, der von einer Schlange gebissen worden war, einen Wundertäter aus der Mitte der Judenchristen, Jakob aus Kephar-Sakanja, der bei der Heilung von Krankheiten eine Beschwörung im Namen Jesu zu sprechen pflegte, um Hilfe angehen; die Angehörigen des Kranken hielten ihn jedoch von diesem Vorhaben zurück. Mit demselben Jakob, anscheinend einem der Häupter

der Sekte, hatte auch Rabbi Elieser ben Hyrkan einst eine Unterredung über religiöse Fragen, wofür er als „der Ketzerei überführt" (nitpas le'minuth) vor ein Gericht seiner Freunde, der Gesetzeslehrer, gestellt wurde.

Das Synhedrion von Jabne war sich nämlich über die gefährlichen Folgen völlig klar, die ein solcher Umgang der Rechtgläubigen mit den Ketzern oder *Minäern* (Minim), wie man die Judenchristen nannte, nach sich ziehen müsse. Die Gefahr lag nicht so sehr in den dogmatischen Verirrungen, als vielmehr in der Unterwühlung jenes nationalen Prinzips, das der Leitstern der gesamten Arbeit des Synhedrion war. Das realistische Ideal des Messias als des Befreiers konnte mit dem mystischen Ideal des Messias als des Erlösers nicht in Einklang gebracht werden. Der Synhedrionvorsteher Gamaliel und seine Freunde hatten in den alltäglichen Gottesdienst ein besonderes Gebet für die Wiederherstellung des Staates und Jerusalems eingeschaltet[1]), das indessen die Minäer entschieden ablehnten — ein Beispiel, dem (wie aus dunklen Andeutungen des Talmud zu schließen ist) auch manche Rechtgläubige, in deren Herzen das Ideal eines politischen Messias bereits erloschen war, zu folgen geneigt waren. Zur Beseitigung der drohenden Gefahr war es geboten, die Minäer durch irgendeinen öffentlichen Akt aus dem Verband der Gemeinden auszuschließen und ihnen den Zutritt zu den Synagogen zu verwehren. Zu diesem Zwecke wurde denn auch unter dem Patriarchen Gamaliel II. eine besondere „Verwünschung der Minäer" (Birchath ha'minim) abgefaßt und in die sogenannten „achtzehn Lobpreisungen" in die Gruppe der Gebete für die Befreiung der jüdischen Nation eingefügt. Da dieses Gebet in späterer Zeit nach dem Verschwinden der Minäersekte aufgehoben oder geändert wurde, ist sein Text nicht genau bekannt. Wenn man annehmen will, daß es späterhin die Form des noch heute üblichen Verwünschungsspruches gegen die „Verleumder" (Wela'malschinim) erhielt, so mag es wohl mit den Worten begonnen haben: „Und den *Minäern* (oder Abtrünnigen)

[1]) Siehe oben, § 5. Im späteren, auch heute noch gebräuchlichen Texte der „achtzehn Lobpreisungen" (Schmona-essre) ist der Wortlaut dieses Gebetes der folgende: „Und nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen; und wohne in ihrer Mitte, wie du gesagt hast; und baue sie bald in unseren Tagen zu einem ewigen Bau; und den Thron Davids richte bald auf in ihrer Mitte".

sei keine Hoffnung[1])". Aus diesem Anlaß ist den Juden von den alten christlichen Schriftstellern zum Vorwurf gemacht worden, daß sie in ihren alltäglichen Gebeten „die Christen verfluchten", doch ist der Vorwurf in dieser Form durchaus unbegründet: die Juden sagten sich in einer besonderen Formel nur von denjenigen aus ihrer eigenen Mitte los, die sich unter dem Scheine des Judaismus zu einer die nationale Hoffnung des Judentums verleugnenden sektiererischen Lehre bekannten.

Zur Zeit des Aufstandes unter Hadrian kam diese innere Entfremdung der Judenchristen gegenüber allem, was dem Volke am teuersten war, besonders kraß zum Vorschein. Die überwiegende Mehrzahl des Volkes erblickte in dem Aufstande den letzten Versuch einer Rettung der nationalen Unabhängigkeit und in Bar Kochba den prädestinierten politischen Messias. Die judenchristliche Sekte stand hingegen der Freiheitsbewegung völlig gleichgültig gegenüber und vermochte den Führer des Aufstandes nicht als Messias anzuerkennen, da nach ihrer Überzeugung der Messias schon hundert Jahre früher in der Person Christi erschienen war. Das gleichgültige, ja manchmal sogar feindselige Verhalten der Sektierer der Volksbewegung gegenüber rief unter den Freiheitsenthusiasten Empörung hervor; an manchen Orten verdächtigte man die Sektierer sogar der Spionage zugunsten der Römer, weshalb sie auch der Verfolgung durch Bar Kochba und seine Mitstreiter ausgesetzt waren[2]). Die Verfolgten retteten sich durch Flucht in die hellenistischen Städte Transjordaniens, wohin einst bei der Belagerung Jerusalems auch die ersten christlichen Sektierer geflüchtet waren. Der unglückliche Ausgang des Aufstandes mußte den Christen eine moralische Genugtuung bedeuten und das Dogma ihres mystischen Messianismus noch unerschütterlicher machen. Die dann erfolgten Unterdrückungsmaßnahmen des Hadrian, deren Spitze gegen den nationalen Judaismus gerichtet war, legte der Sekte den Gedanken nahe, einen scharfen Tren-

[1]) Der heutige Text dieses Gebetes, der unter dem Drucke der mittelalterlichen christlichen Zensur entstanden ist, hat folgenden Wortlaut: „Und den Verleumdern sei keine Hoffnung; und alle Feinde deines Volkes mögen schnell zugrunde gehen und sie alle baldigst ausgerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze und beuge die Übermütigen bald in Eile in unseren Tagen. Gelobet seist du, Herr, der du zerschmetterst Feinde und beugest Übermütige".

[2]) Bezeugt von dem zeitgenössischen christlichen Apologeten Justin dem Märtyrer in seinem Werke „Apologie", I, 31.

nungsstrich zwischen sich und den rechtgläubigen Juden zu ziehen, um so, im Gegensatz zu den „Rebellen", den römischen Behörden die eigene Treue dem Caesar gegenüber vor Augen zu führen. Jene winzigen Bruchteile der judenchristlichen Sekte, die bislang eine Verbindung mit der Synagoge noch aufrechterhalten hatten, lösten jetzt diese Beziehungen in ostentativer Weise. Die heidenchristlichen Gemeinden aber unterbreiteten durch ihre Vertreter dem Kaiser eine schriftliche Erklärung des Inhalts, daß sie mit den rebellischen Juden nichts gemein hätten, was übrigens der Wirklichkeit auch vollauf entsprach[1]). Von nun ab beginnen die Judenchristen nach und nach in den heidenchristlichen Gemeinden völlig aufzugehen. Das Christentum verwandelt sich aus einer jüdischen Sekte in eine selbständige religiöse Organisation, die sich immer weiter von ihrer Ursprungsquelle entfernt.

§ 11. Das antijudaistische Element im Neuen Testamente

Spuren des Widerstreites zwischen dem alten und dem neuen Glauben haben sich sowohl in den Evangelien als auch in jenen Teilen des neutestamentlichen Schrifttums erhalten, die aus der hier behandelten Epoche herrühren. Die wissenschaftliche Kritik hat bereits erhärtet, daß die drei synoptischen Evangelien (des Matthäus, Markus und Lukas) sowie das Evangelium des Johannes an verschiedenen Orten zwischen 75 und 130 zur Entstehung kamen; derselben Zeit entstammen auch einige der im Namen des Apostels Paulus und anderer Apostel verfaßten Briefe (der Paulusbrief „An die Hebräer" u. a.) sowie die Offenbarung des Johannes. Die die Helden der vorhergehenden Epoche, Christus und die ersten Apostel, verherrlichende Legende weiterspinnend, wirkten die Verfasser der evangelischen Bücher an der Schöpfung dieser Volkslegende selbst mit und legten die Ereignisse der Vergangenheit im Geiste ihres eigenen Zeitalters, unter Einwirkung des von ihnen selbst unmittelbar Erlebten, aus; unter der gleichen Einwirkung wurde die christliche Lehre auch in den Hirtenbriefen bearbeitet, deren Abfassung um der größeren Autorität willen den bereits verstorbenen Aposteln zugeschrieben wurde. Ebenso wie die alten biblischen Werke dieser Art

[1]) Diese christlichen Wortführer hießen Quadratus und Aristides (Eusebius, Historia ecclesiae, IV, 3) und dürften aus der Mitte der Heiden oder der assimilierten Diasporajuden stammen.

kennzeichnen auch die Bücher des „Neuen Testaments" eher das Zeitalter, in dem sie verfaßt sind, als dasjenige, das den Gegenstand ihrer Darstellung bildet.

Den drei dem Inhalte nach verwandten synoptischen Evangelien lag zweifellos eine gemeinsame Urquelle zugrunde in Form einer Sammlung von Aussprüchen Christi und von Legenden aus seinem Leben, die noch im Zeitalter der Apostel abgefaßt worden war und uns nicht mehr erhaltengeblieben ist. Die Sammlung enthielt vermutlich die aufgezeichneten „Logoi" oder Sentenzen Jesu, die späterhin den Evangelien Matthäus und Lukas als Vorlage dienten, ferner eine volkstümliche Lebensbeschreibung Christi, die dann der Kern des Markusevangeliums wurde, und schließlich jenes „Judenevangelium" in hebräischer oder aramäischer Sprache, das im II. Jahrhundert unter den Judenchristen Palästinas Verbreitung fand[1]). Die auf Grund all dieser Quellen abgefaßten kanonischen Bücher des Neuen Testaments, die uns in griechischer Sprache überliefert worden sind, stellen bereits künstlich zusammengefügte Literaturerzeugnisse dar, deren Schöpfer nicht nur zu erzählen, sondern auch zu beweisen und ihre Überzeugungen und Glaubenssätze vor jeder Anzweiflung sicherzustellen suchen: es sind dies Werke der Apologetik. Indessen dürfen auch hierin die Gradunterschiede im Sinne einer größeren oder geringeren Distanz von der Wirklichkeit und von der ursprünglichen Volksauffassung nicht übersehen werden.

Den Urquellen am nächsten steht das „Markusevangelium", aller Wahrscheinlichkeit nach das älteste der erhaltengebliebenen evangelischen Bücher, in dem der Lebenswandel Jesu mit einem geringeren Phantasieaufwand und etwas weniger tendenziös dargestellt ist als in den anderen Büchern. Johannes-Markus, ein geborener Palästinenser, der den beiden angesehensten Aposteln, Petrus und Paulus, nahestand, verfaßte sein Buch in griechischer Sprache, anscheinend für die christliche Kolonie in Rom. Die Darstellung des Lebens Jesu beginnt hier erst mit seiner Taufe im Jordan durch Johannes den Täufer. Die übernatürliche Geburt Jesu, die als ein Wahrzeichen seiner gottmenschlichen Natur später erfunden wurde, wird im Markusevangelium mit keinem Worte erwähnt. Für den Verfasser ist er

[1]) Dieses Evangelium kannten noch die Kirchenväter des IV. Jahrhunderts und es wird namentlich von dem heiligen Hieronymus erwähnt.

ein galiläischer „Zimmermann, der Sohn Marias und der Bruder des Jakobus und Josef und Judas und Simon" (6, 3), der allerdings mit der Kraft, Wunder zu vollbringen, begnadet ist. So beginnt denn auch Jesus seine Wirksamkeit als ein volkstümlicher wunderwirkender Heilkünstler: er heilt Sieche, gibt den Blinden das Augenlicht wieder, treibt die „bösen Geister" aus den Besessenen aus. Nachdem er sich auf diese Weise das Vertrauen des gemeinen Volkes gesichert hat, nimmt er den Kampf mit den hochmütigen Gelehrten, den Pharisäern, auf und erweckt ihr Ärgernis durch die öffentliche Verletzung der strengen Sabbatvorschriften, der Speisegesetze u. dgl. Dieser Kampf verschärft sich besonders, als Jesus aus Galiäa nach Jerusalem kommt (Kap. 10—12). Hier gerät er in Widerstreit auch mit den Sadduzäern, „die da halten, es sei keine Auferstehung", und mit den Zeloten, denen gegenüber er die Meinung verficht, daß man dem römischen Staat den Zins nicht vorenthalten dürfe und dem Kaiser geben müsse, „was des Kaisers ist"[1]). Mitten unter diesen einander bekämpfenden Strömungen steht Jesus, von einem Häuflein Jünger umgeben, ganz vereinsamt da und wird bald vor das Gericht des Synhedrion und des Pilatus zitiert. Die antijüdische Tendenz des Markusevangeliums kommt darin zum Ausdruck, daß es für die Hinrichtung Jesu lediglich die Juden veranwortlich macht, während Pilatus als ein nur widerwillig nachgebender Vollstrecker ihrer Forderung erscheint; es mag sein, daß der Verfasser in diesem letzten Punkte auch der Zensur der römischen Behörden Rechnung trug und namentlich die Gefühle der Heidenchristen Roms, für die sein Buch bestimmt war, nicht verletzen wollte. Markus stand zweifellos unter dem Einfluß der paulinischen Lehren und war bestrebt, dem Christentum den Weg aus den engen Grenzen Judäas zum weiten Schauplatz des römischen Reiches zu bahnen. Sein Evangelium scheint er bald nach dem Falle Jerusalems (um 75) abgefaßt zu haben, zu einer Zeit, da das nationalpolitische Los des Judentums bereits als besiegelt galt. Darum vermag er noch in aller Lebhaftigkeit die Stimmung jener fürchterlichen „Tage der Trübsale, wie sie nie gewesen sind vom Anfang der Kreatur", wiederzugeben, da die „Sonne ihren Schein verlor und die Sterne vom Himmel gefallen sind und die Kräfte der Himmel sich bewegten"; auf diesem Hintergrunde sah er

[1]) Vgl. Band II, §§ 100—101, Kapitel „Entstehung des Christentums".

den „Menschensohn[1]) in den Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit kommen" (13, 19—26).

Ein größerer Abstand trennt von all diesen Erlebnissen den Verfasser jenes Evangeliums, dem im Kirchenkanon der erste Platz eingeräumt wurde, *Matthäus*. Er ist eher ein Gelehrter, eher ein Theologe und Prediger als ein Biograph. Er konstruiert in künstlicher Weise eine Genealogie, nach der Jesus mütterlicherseits als ein Nachkomme des Königs David erscheint, was sein Recht auf den Titel eines Messias oder Christus begründen soll, und bringt ihn zugleich durch die übernatürliche Empfängnis vom Heiligen Geiste in verwandtschaftliche Beziehungen zu Gott, um so das ihm beigelegte Attribut des „Gottessohnes" zu rechtfertigen. Die größte Beachtung schenkt der Verfasser den alten Aufzeichnungen („Logoi") entlehnten Aussprüchen Jesu, doch kann er sich auch hierbei in der sogenannten „Bergpredigt" (Kap. 5—7) der theologischen Polemik nicht enthalten, die ihn nicht selten in Widersprüche verwickelt. So stellt er einerseits die Behauptung auf, daß Christus das Gesetz und die Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen gekommen sei, andererseits bringt er jedoch die Lehren Jesu zu denen der Thora in Gegensatz, deren Text er allerdings manchmal falsch zitiert oder auslegt. So zitiert er z. B. einmal (5, 43): „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und *deinen Feind hassen*', ich aber sage euch: liebet eure Feinde", während in Wirklichkeit die Worte: „und deinen Feind hassen" sowohl im hebräischen Urtext der Thora (Lev. 19, 18) als auch in deren griechischer Übersetzung fehlen und somit nichts als eine tendenziöse Einschaltung des Verfassers oder Redaktors in Zitatform darstellen. Bald heißt es in dem Matthäusevangelium, Jesus und seine Jünger seien allein zur Errettung der „verlorenen Schafe aus dem Hause Israels" (10, 6; 15, 24) gekommen, bald wird der Vorrang den Heiden eingeräumt, die des „Himmelreiches" statt seines ehemaligen Erben Israel teilhaftig werden sollen (8, 11—12; 21, 43). Dies zeugt davon, daß der Verfasser zwischen den Sekten der Judenchristen und der Heidenchristen hin und her schwankte. Mit äußerster Erbitterung wendet er sich gegen die „Schriftgelehrten und Pharisäer", mit denen er, wie es scheint,

[1]) Dies ist bei Markus die übliche Bezeichnung für Jesus; die Kennzeichnung als „Gottessohn" im Titelvers des Buches, die in vielen alten Abschriften fehlt, stellt wohl eine spätere Interpolation dar.

in einen persönlichen Konflikt verwickelt war. Sie heißen bei ihm „Heuchler", „verblendete Leiter", „Narren und Blinde", „Schlangen und Otterngezüchte" (Kap. 23); er wirft den Pharisäern vor, daß sie „das Himmelreich vor den Menschen zuschließen", daß sie nur um die rituelle, nicht aber um die innere, seelische Reinheit besorgt seien. Seine Strafreden beginnt er jedesmal mit dem Ausruf: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer!" Durch den Mund Jesu spricht der Verfasser das Urteil über „Jerusalem, das seine Propheten tötet," aus und verkündet (post factum) die Zerstörung des Tempels (23, 37—38; 24, 15 f.; die letzte Stelle ist eine buchstäbliche Wiederholung der Sätze aus dem Evangelium des *Markus*, 13, 14 f.). In der Erzählung von dem Gericht über Jesus, die im wesentlichen den Bericht des Markus wiederholt, wird nur die Schuld der Jerusalemer Bevölkerung schärfer betont: Pilatus wäscht seine Hände und beteuert seine „Unschuld an dem Blute dieses Gerechten", während die Juden einhellig rufen: „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder" (27, 24—25), mit diesen Worten gleichsam einen ewigen Fluch auf sich und auf ihre Nachkommenschaft ladend. Dies war die Art, in der in der Atmosphäre der heftigen religiösen Streitigkeiten zwischen Juden und Sektierern Geschichte geschrieben wurde[1]).

Das inhaltsreichste und literarisch am besten durchgearbeitete dritte Evangelium, das des *Lukas*, wurde zu Beginn des II. Jahrhunderts für die griechisch-römische Welt, namentlich aber für die christliche Kolonie Roms verfaßt. Lukas, ein Jünger des Apostels Paulus (oder vielleicht ein anderer Autor, der die Aufzeichnungen des Lukas einer Redaktion unterzog), spricht gleich zu Beginn des Bu-

[1]) Der Verfasser des Matthäusevangeliums war selbstredend nicht der Apostel Matthäus, jener galiläische Steuereinnehmer, der sich Jesus angeschlossen hatte (Matth. 9, 9; 10, 3), sondern ein Schriftsteller aus späterer Zeit, der den Namen des Apostels wahrscheinlich aus dem Grunde auf das Titelblatt seines Buches gesetzt hat, weil er die Aufzeichnungen der Sprüche oder Logoi Christi, die im Volke als von Matthäus stammend bekannt waren, für sein Werk benutzte. Das Buch dürfte in Syrien oder Palästina in griechischer Sprache abgefaßt worden sein, jedoch unter vielfacher Benutzung hebräischer Redewendungen. So wird z. B. der Aufschrei Jesu in seiner Todesstunde von dem Verfasser in der Umgangssprache des damaligen Judäa, d. i. in der aramäischen, wiedergegeben: „Eli, Eli, lama schebakthani" (27, 46). Die Entstehungszeit des Matthäusevangeliums wird von der Mehrzahl der Forscher in das Ende des ersten Jahrhunderts verlegt, doch erblicken manche (Pfleiderer u. a.) in ihm Züge, die erst für die christliche Lebensführung des II. Jahrhunderts charakteristisch sind.

ches von vielen, die vor ihm über das Leben und die Werke Christi geschrieben haben, und erklärt offen, er hätte sein Werk zu dem Zwecke unternommen, um die neubekehrten Christen mit den Grundlagen der Lehre, in welcher sie unterrichtet wurden, vertrauter zu machen. (Dies ist der Inhalt der Widmung an das Mitglied der Sekte Theophilus.) Der Verfasser verfolgt somit didaktische Zwecke. So erläutert er denn in aller Ausführlichkeit die Erzählung des Evangelisten Markus und ergänzt sie auf Grund anderweitiger Quellen und mündlicher Überlieferungen, ganz im Geiste der Heidenchristen aus der paulinischen Schule. Die wunderbare Empfängnis Christi durch den Heiligen Geist ist im Lukasevangelium in einer Form dargelegt, die lebhaft an die griechisch-römischen Mythen von den Geburten der Helden erinnert, die ein Zeus oder Apollo mit irdischen Frauen zeugten: in dieser Form mußte die Idee des Gottessohnes den neubekehrten Heiden eher einleuchten (1, 26—35). Die Genealogie Jesu steigt hier nicht nur bis zum König David und dem Erzvater Abraham, sondern unmittelbar bis zu Adam, „der Gottes war" (3, 38), auf: damit wollte der Verfasser die paulinische Idee zum Ausdruck bringen, wonach Christus ein „zweiter Adam" sei, der von dem Sündenfall des ersten nicht nur die Juden allein, sondern auch das ganze Menschengeschlecht erlöste. Lukas kommt nicht mehr auf die Worte Jesu zurück, nach denen er nur zu den „verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" gesandt worden sei und wonach man die Samaritaner und Heiden meiden solle (Matth. 10, 5—6 und sonst), sondern behauptet vielmehr oft das Gegenteil, daß nämlich Jesus die Samaritaner und sogar die Heiden den Juden vorgezogen hätte (vgl. die Erzählung von dem Samaritaner, der den Priester und den Leviten an Herzensgüte übertraf, sowie die über Tyrus und Sidon: *Luk.* 4, 26—27; 10, 13—14, 30—37). Jesus erscheint hier als ein entschiedener Feind jeder Geburts- und Geistesaristokratie und ist ein Freund der Armen, Erniedrigten, der Zöllner und Sünder (6, 20 f.; 7, 36; 15, 1 f.; 18, 24 u. a.). Besonders kraß tritt sein Haß gegen die Pharisäer hervor (11, 39 f.; 12, 1 u. a.). Jerusalem wird endgültig dem Untergange geweiht, wenn auch stellenweise in sehr rührenden Wendungen (19, 41 f.; 21, 20 f.). Es ist überaus bezeichnend, daß das Verhalten der römischen Behörden dem Stifter des Christentums gegenüber hier beinahe freundschaftlich erscheint. So erklärt Pilatus trotz des indirekten Eingeständnisses Jesu, er sei „der

Juden König", daß er „keine Schuld an diesem Menschen finde" und sucht sogar die Jerusalemer Priester von der Unschuld Jesu zu überzeugen (23, 3—4, 13—16); auch der römische Centurio erkennt die Frömmigkeit des sterbenden Jesu an (23, 47). In all diesen Schilderungen bricht der Respekt eines echten Schülers des Paulus vor der römischen Obrigkeit durch; hatte er doch seiner Gemeinde nahegelegt, „der Obrigkeit untertan zu sein".

Das Bestreben des Lukas geht überhaupt dahin, die Entstehungsgeschichte des Christentums in den Rahmen der römischen Geschichte einzufügen. Mehr als die anderen Evangelisten bringt er alle Ereignisse mit der Epoche der römischen Herrschaft in Judäa in Zusammenhang: so verbindet er die Geburt Jesu mit dem römischen Census (2, 1 f.), das Schicksal Jesu und Johannes des Täufers mit der Politik des galiläischen Tetrarchen Herodes-Antipas (3, 1, 19; 9, 7; 13, 31; 23, 7 f.). Dies kommt besonders in dem zweiten Werke des Lukas, in der „Apostelgeschichte", zum Ausdruck, die eine unmittelbare Fortsetzung seines Evangeliums bildet und wie dieses dem Repräsentanten der heidenchristlichen Sekte, Theophilus, gewidmet ist. Es spielen darin die judäischen Könige Agrippa I. und II. (dieser mitsamt seiner Schwester Berenike) eine Rolle sowie die römischen Procuratoren Felix und Festus nebst verschiedenen anderen Vertretern der römischen Regierung. Bezeichnend ist es, daß der national-jüdisch gesinnte König Agrippa I. dem Verfasser durchaus unsympathisch ist (Kap. 12), während der römische Schützling Agrippa II. samt seiner Schwester Berenike, der Geliebten des Titus, ganz offenbar seine Sympathie genießt (25—26). Im Mittelpunkt der „Apostelgeschichte" steht die hervorragende Gestalt des Apostels Paulus, den Lukas auf allen seinen Missionsreisen begleitete (Brief an die Kolosser 4, 14; II. Brief an Timotheus 4, 10 u. sonst). Der Bericht von der Wirksamkeit des Paulus in der „Apostelgeschichte" ist mit den eigenhändigen Briefen des Apostels völlig in Einklang gebracht und wird, gleichsam als wäre er auf Grund von Reisenotizen zusammengestellt, häufig im Namen des Verfassers in der ersten Person wiedergegeben („Wir", Apostelgesch. 16, 10). Das Schlußergebnis ist nun dies, daß das „Evangelium" Jesu von den Juden an die Heiden übergehen müsse; der Jerusalemer hellenistische Prediger Stephanus und der hellenisierte Tarser Paulus erscheinen dem Verfasser als die vollendeten Typen christlicher Missionare. Lukas selbst war anschei-

nend ein Heide oder ein zum Christentum übergetretener assimilierter Diasporajude, weshalb auch in seinem Verhalten zum Judentum eine doppelte Feindseligkeit, die des Hellenisten und die des Christen, zum Ausdruck kommt.

Gänzlich losgerissen von dem jüdischen geistigen Boden erscheint die Gestalt Christi sowie seine Lehre im vierten Evangelium, das den Namen des *Johannes* trägt. Die Kirchenüberlieferung nennt als den Verfasser des Buches den von Jesu am meisten geliebten Jünger, den Apostel Johannes, während die wissenschaftliche Kritik es einem unbekannten Schriftsteller aus Kleinasien zuschreibt, der anscheinend dem Apostel gleichen Namens nahestand und dessen mündliche Erzählungen oder Aufzeichnungen verwertete. Der Autor, der sein Werk ungefähr um die Zeit des Aufstandes des Bar Kochba für Christen aus hellenisierten Kreisen[1]) geschrieben hat, weicht von den gemeinsamen Traditionen der drei synoptischen Evangelisten entschieden ab, um die Persönlichkeit Jesu ganz nach seiner eigenen Vorstellung umzugestalten. Bei Johannes erscheint Jesus als der „Sohn Gottes" nicht auf Grund der naiven Legende von der unbefleckten Empfängnis, die er ganz unerwähnt läßt, sondern im Sinne des philonischen „Logos", der „Vernunft", des „Wortes" — jener schöpferischen Potenz Gottes, die sich vorübergehend in Menschengestalt verkörpert hat. Mit dieser philosophisch-mystischen Idee beginnt denn auch das vierte Evangelium: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott". Das ganze irdische Leben und die Wirksamkeit Jesu, wie der Verfasser sie darstellt, sollen nur zeigen, wie sich Gott in Menschengestalt offenbart und den Menschen an Stelle des Mosesgesetzes die Wahrheit oder das Mysterium der „Gnade" kundgetan hat (1, 17—18). Die Geschichte ist hier gänzlich der Theologie untergeordnet, die Tatsachen und Legenden sind nur zum Zwecke der Beleuchtung einer bestimmten Idee aneinandergereiht. In Abweichung von der alten Tradition macht der Verfasser Judäa und Jerusalem, nicht aber Galiläa, zum hauptsächlichen Schauplatz der Wirksamkeit Jesu. Die Erzählungen von den Wunderwerken sind hier

---

[1]) Seine Schriftsprache war die griechische und bei seinen Lesern setzte er so wenig Verständnis der hebräischen Ausdrucksweise voraus, daß er das Wort „Messias" stets von der Erläuterung begleiten zu müssen glaubt: „Messias, welches ist verdolmetscht: der Gesalbte (Christus)" 1, 41; 4, 25; vgl. 20, 16: „Rabbuni, d. h. Meister").

lediglich Ideenallegorien; die bilderreichen Gleichnisse Jesu ersetzt der Autor durch abstrakte Betrachtungen über Geist und Fleisch, über Licht und Finsternis, über die gegenseitigen Beziehungen von Vater und Sohn. Aus einem naiven Prediger der persönlichen Tugendhaftigkeit wird der Stifter des Christentums zu einem Philosophen, der weise, feingeschliffene Aphorismen ausspricht (so 3, 8; 8, 12 bis zum Schluß; 10, 1 f.; 12, 25, 44—50) und sogar eine ganze Theodicee aufbaut (Kap. 14—17). Seine martervolle Hinrichtung, die Kreuzigung, erträgt Jesus voller Ruhe, und mit keinem Worte wird hier seines menschlichen Todesschreies: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Erwähnung getan, da dieser sich wohl für einen fleischgewordenen Gott in keiner Weise ziemen mochte. Auch die Geschicke des jüdischen Volkes sind dem Autor des vierten Evangeliums völlig gleichgültig: das Los des nach wie vor im Gesetze verharrenden und die Lehre der „Wahrheit und der Gnade" zurückweisenden Volkes ist für ihn endgültig besiegelt. Jesus tritt bei ihm den Pharisäern so entgegen, als wären sie ihm gänzlich fremd („Steht nicht geschrieben in *eurer* Thora", 10, 34), wobei er sie mit einem Sturzbach glänzender Gleichnisse und Aphorismen überschüttet, die sie indessen nicht einmal zu verstehen vermögen (2, 21; 8, 27 u. dgl. m.); die Zweifelsüchtigen stellt er als „des Teufels" bloß (8, 44). Der unter hellenistischen Christen lebende Verfasser des vierten Evangeliums stand dem nationalen Drama Judäas zur Zeit des Titus sowohl räumlich als zeitlich fern; der Fall Jerusalems bedeutete ihm den abschließenden Akt dieses Dramas, während dessen Nachspiel, die in seine eigene Zeit fallenden Volkserhebungen unter Trajan und Hadrian, ihn offenbar nichts mehr angingen. Die Entfremdung des Christentums seinen geschichtlichen Wurzeln gegenüber kommt hier bereits in vollem Maße zur Geltung.

Die antijudaistische Strömung im christlichen Schrifttum schwoll so immer mehr an. Die im Geiste des Apostels *Paulus* zur Entfaltung gelangte Christologie trat nunmehr dem Judaismus mit dem vollen Rüstzeug theologischer Beweisführung entgegen. Das eindrucksvollste polemische Dokument dieses Zeitalters war der „Brief an die Hebräer"[1]), den man gewöhnlich dem Apostel Paulus als

[1]) Bemerkenswert ist der Titel: „Pros *ebraious*" statt des gebräuchlichen *judaious*, ein Hinweis darauf, daß der Brief auch an alle Juden der Diaspora und nicht allein an die Einwohner Judäas gerichtet war.

Verfasser zuzuschreiben pflegte, wiewohl im Text selbst der Verfassername fehlt. Es wird vermutet, daß er gegen Schluß des I. oder zu Beginn des II. Jahrhunderts von einem der Schüler des Paulus verfaßt und aus Italien an eine judenchristliche Gemeinde in Palästina, Syrien oder Ägypten geschickt worden ist. Die Botschaft sollte den Wankelmütigen die Vorzüge des neuen Glaubens vor dem alten vor Augen führen. Moses, so heißt es hier, war in dem Hause Gottes nur ein Diener, während Christus ein ebenbürtiger Sohn des Hausherrn sei (3, 5, 6). Der alte Bund besaß ein irdisches Heiligtum (den Jerusalemer Tempel), während der neue Bund einen himmlischen Tempel, „nicht mit der Hand gemacht", habe, dessen Hohepriester Christus sei (9, 1—11). Im alten Tempel pflegte der Hohepriester Böcke und Kälber für des Volkes Vergehen zu opfern, in der neuen „Hütte" dagegen sei Christus Hohepriester und Opfer zugleich: „Er ist einmal in das Heilige eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden", er „reinigte unser Gewissen von den toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott" (9, 12—14). Denn der Glaube ist es und nicht die Werke, die den Menschen erlösen, wiederholt immer wieder der Verfasser die Grundidee des Paulus[1]), indem er sie, nicht ohne Sophismen, durch zahlreiche Beispiele aus demselben „Alten Testamente" belegt, dem er selbst die direkt entgegengesetzte Idee unterschiebt (Kap. 11). Dem irdischen Jerusalem setzt er die „Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem", entgegen, dem jüdischen Reiche ein unbewegliches, nicht von Menschenhand herrührendes Reich (12, 22, 28): „denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir" (13, 14). Diese ganze theologische Dialektik vermengt geflissentlich die Argumente gegen den Tempelkultus mit Beweisgründen gegen den politischen Messianismus der Juden und ihre auf die nationale Wiedergeburt gerichteten Bestrebungen. Die Argumente der ersten Art waren indessen überflüssig, da das Leben selbst den Tempelkultus bereits aufgehoben hatte; die „Werke" aber, d. i. die Zucht des Gesetzes oder die Nomokratie, konnten einem mystischen „Glauben" nicht preisgegeben werden, der neben Gott-Vater den Sohn, „welchen er gesetzt

---

1) Von den den echten Briefen des Paulus zugrunde liegenden Ideen war bereits oben, Band II, §§ 103—104, die Rede.

hat zum Erben über alles, durch welchen er auch die Welt (‚Aeonen') gemacht hat" (1, 2—3), d. i. gleichsam einen zweiten Gott, stellen zu können vermeinte. Was vollends die Predigt gegen die herbeigesehnte nationale Wiedergeburt betrifft, so konnte diese bei den breiten jüdischen Volksmassen aus dem Grunde keinen Erfolg haben, weil diese durchaus nicht gewillt waren, um des Himmlischen willen auf das Irdische und um des passiven mystischen Glaubens willen auf die lebendige nationale Tat zu verzichten.

Die übrigen im Neuen Testament gesammelten „Briefe", die Namen anderer Apostel (Johannes, Jakobus, Petrus) tragen, beleuchten die gegenseitigen Beziehungen des neuen und des alten Glaubens nur indirekt. „Der erste Brief des Petrus" (oder genauer, eines der Jünger des Petrus in Rom, das hier „Babylon" genannt wird), ist ganz im Stil der paulinischen Hirtenbotschaften gehalten. Der Verfasser ermahnt einerseits zur Standhaftigkeit im Martyrium (was an die Christenverfolgungen unter Domitian und Trajan erinnert), andererseits zur sklavischen Gefügigkeit der Obrigkeit gegenüber: „Seid untertan aller menschlichen Obrigkeit . . . es sei dem Könige als dem Obersten oder den Hauptleuten, als die von ihm gesandt sind . . ."; „Ihr Knechte, seid untertan mit aller Furcht den Herren, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den harten" (2, 13—14, 18). Diese Vereinigung von Märtyrertum und Unterwürfigkeit den römischen Blutrichtern gegenüber war dem trotzigen Juden, dem die christliche Tugend der seelischen Demut fehlte, durchaus fremd. Der „I. Brief des Johannes" ist seinem Geiste nach mit dem philosophischen vierten Evangelium, das den Namen des gleichen Verfassers trägt, wesensverwandt. Nur der „Jakobusbrief" hebt sich durch seine anti-paulinische Einstellung von den übrigen Briefen ab. Der unbekannte Autor, der sich unter dem Pseudonym Jakobus (der Bruder Jesu?) verbirgt, tritt dem Dogma von der „Rechtfertigung durch den Glauben" entgegen und setzt sich für das Prinzip ein, daß „der Glaube, wenn er nicht Werke hat, an ihm selber tot sei"; gleichsam als Erwiderung auf den „Brief an die Hebräer" führt er dieselben biblischen Stellen zum Beweise dafür an, daß die Gerechten der Vorzeit ihren Glauben in ihren Werken lebendig werden ließen (Kap. 2). Der „Brief des Jakobus" scheint den Kreisen der Judenchristen oder gar der „Ebioniten" zu entstammen (davon zeugt

namentlich die Predigt gegen die Reichen am Anfang des 5. Kap.) und ist in erster Linie gegen die Heidenchristen gerichtet[1]).

Der evangelischen Demut am fernsten steht der geheimnisvolle Verfasser der den Kanon des „Neuen Testaments" abschließenden „Johannesapokalypse" oder der „Offenbarungen des Johannes". Unbekannt bleibt es, wer jener Seher von der kleinasiatischen Insel Patmos gewesen sein mag, in dessen Namen die „Offenbarung" verkündet wird, und umstritten bleibt auch die Frage über die Entstehungszeit des Buches. Die neuere Kritik ist geneigt, darin ein Werk zu erblicken, das von zwei Verfassern zu verschiedenen Zeiten, in dem Zeitraum zwischen dem jüdischen nationalen Kriege der Jahre 66 bis 70 und dem Aufstande des Bar Kochba, verfaßt worden ist; manche vermuten hierbei, daß der Grundtext des Buches von einem Juden herrührt und später in christlichem Sinne interpoliert oder Wortveränderungen unterzogen worden ist (so tritt hier z. B. an Stelle des Wortes „Messias" zur Kennzeichnung Jesu der Ausdruck das „geopferte Lamm"). In ihrer endgültigen Bearbeitung erscheint uns jedoch die „Offenbarung" als eine typisch jüdische Apokalypse, die aber bereits auf den Boden christlicher Theologie verpflanzt ist. Den Stil der Visionen Jeheskels und Daniels nachahmend, entwirft der Verfasser in eschatologischer Form, als eine Vision „von dem Ende der Zeiten", ein Bild von den Geschehnissen seines eigenen Zeitalters. Im Himmelszelt, mitten unter den den himmlischen Thron umgebenden Tiergestalten, im Kreise der Engel und der Heiligen, steht das „geopferte Lamm" (Jesus). Er ist ausersehen, das himmlische Buch mit den sieben Siegeln, in dem die Geschicke der Menschen aufgezeichnet sind, zu eröffnen. Ein Siegel nach dem anderen wird gelöst, und Schrecken und Unheil bricht herein: entfesselt sind Schwert und Hunger, Seuchen und Erdbeben. Eine der Katastrophen trifft Jerusalem und den Tempel (Kap. 11). Im Himmel selbst tobt der Kampf zwischen den Engeln und „dem Drachen, der alten Schlange, die da heißt der Teufel und Satanas"; die Engel überwinden ihn durch des „Lammes Blut", ein Sinnbild der Erlösung der

---

[1]) Dies steht in keinem Widerspruch zu der Tatsache, daß die in diesem Briefe zutage tretenden *Grundauffassungen* schon viel früher, in der Zeit des unmittelbaren Widerstreites zwischen der Jerusalemer Christengemeinde und den Anhängern des Apostels Paulus, aufgekommen waren. Vgl. Band II, § 104, am Anfang.

Welt durch Christus. In den letzten Kapiteln der Apokalypse wird das Schicksal „Babylons" entrollt, „der großen Hure, der Mutter der Hurerei und aller Greuel auf Erden, trunken von dem Blut der Heiligen und von dem Blut der Zeugen Jesu". Gemeint ist Rom, die große, über die irdischen Könige gebietende Stadt, die unter Nero, Domitian und Trajan die Christen grausam verfolgte. Der Verfasser spricht von Rom mit einem Zorn, wie er eines jüdischen Zeloten würdig gewesen wäre. Doch weissagt er das Kommen eines Messiasreiches, das da „aus dem Himmel als eine heilige Stadt, als ein neues Jerusalem herabfahren wird, bereitet als eine geschmückte Braut ihrem Mann" — dem Lamm, Christus (21, 2, 9—10). Auf dem Hintergrunde des jüdischen Messianismus ist die Linienführung in christlichem Stile unverkennbar. So erscheint denn die Apokalypse des Johannes als eine christliche Umarbeitung wesensverwandter jüdischer Geisteserzeugnisse.

Die ersten drei Kapitel der Apokalypse, die anscheinend von einem anderen Verfasser herrühren, führen uns aus dem Bereiche christlicher Phantasien in die Wirklichkeit zurück. Sie enthalten sieben Hirtenbriefe des Johannes, die an sieben judenchristliche Gemeinden in Kleinasien gerichtet sind: an die von Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. Jede der Botschaften wendet sich an den „Engel" (Boten) der Gemeinde (to aggelo tes ekklesias) der betreffenden Stadt, eine Bezeichnung, die an den Titel des Vorbeters oder Kantors in den Synagogen (Schaliach zibbur) erinnert. In den Sendschreiben werden in aller Schärfe die Irrlehren der Nikolaiten (2, 6, 15), der halbheidnische Kultus der Prophetin Isebel zu Thyatira (2, 18—24) sowie diejenigen verdammt, „die da sagen, sie seien Juden und sind's nicht, sondern sind des Satans Synagoge" (2, 9). Ob unter den letzteren tatsächlich Juden, die gegen die Sekte ankämpften, gemeint sind, oder aber Sektierer, die noch an jüdischen Glaubensformen festhielten, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls sind in den beiden Teilen der Apokalypse des Johannes noch deutlich jene Fäden zu unterscheiden, die zunächst das Christentum mit dem Judentum verknüpften und später, als die Wege der beiden Religionen immer weiter auseinandergingen, unnachsichtig zerrissen wurden.

Diese Verbindungsfäden restlos durchzuschneiden, war der neuen Religion allerdings noch lange Zeit nicht möglich. War doch ihre

Abhängigkeit von ihrem religiösen Mutterboden, namentlich auf dem Gebiete des Kultes und des Gottesdienstes, viel zu groß. Das Christentum sah sich genötigt, dem Judentum sein ganzes praktisches Rüstzeug zu entlehnen: Gebete, Feste, die Methoden der religiösen Erziehung, die es freilich alle seinen eigenen Bedürfnissen anpaßte. Man braucht nur den christlichen Katechismus aus dem II. Jahrhundert, der unter dem Namen „Didache" oder „Belehrung der zwölf Apostel" bekannt ist, zur Hand zu nehmen, um sich davon zu überzeugen, wie genau die Kirche die Synagogenbräuche nachahmte. Der didaktische Teil dieses Katechismus wiederholt die moralischen Gebote der Bibel und der Mischna (nach dem Traktat Aboth) in deren eigenen Wendungen, indem er sie durch neutestamentliche Formeln nur ergänzt[1]); und in dem sich auf den Kultus beziehenden Teile finden sich gar Formeln von Tischbenediktionen (Berachoth), die, wenn nicht der Name Jesu darin vorkäme, als rein jüdische angesprochen werden müßten[2]). Allem Anscheine nach waren diese Texte ursprünglich bei den Judenchristen in Gebrauch, um sodann von der Kirche übernommen zu werden. Doch obwohl sie den stofflichen Gehalt ihrer Religion den Juden entlehnten, beteuerten die Christen zugleich, daß man mit den Juden nichts gemein haben dürfe. So lesen wir in dem apokryphischen, gleichfalls im II. Jahrhundert verbreiteten „Barnabasbrief": „Wir sollen keinerlei Verkehr mit diesen Leuten pflegen (worunter nicht nur die Juden, sondern auch die Judenchristen gemeint sind), damit wir uns ihnen nicht angleichen. Haltet euch fern von denen, die da behaupten, ihr Bund sei mit dem unseren eines Wesens. Die Gesetzestafeln Moses' sind zerschlagen". Und doch haben die Lehrer der Kirche aus diesen „zerschlagenen" Tafeln all ihre Weisheit geschöpft, und der unbekannte Verfasser, der dem „Barnabasbrief" als zweiten Teil die erwähnte „Didache",

[1]) Bei manchen Sätzen ist die Übereinstimmung mit den talmudischen Sentenzen geradezu augenfällig. So heißt es z. B. in der „Didache", 3, 1: „Mein Kind, fliehe alles Böse und alles, was ihm gleichkommt"; derselbe Ausspruch wird auch dem Tannaiten des II. Jahrhunderts R. Elieser zugeschrieben: „Fliehe alles Schändliche und alles, was ihm gleichkommt" (Tosephta Chullin, 2, 24; Aboth de'R. Nathan, 2).

[2]) In den uralten kirchlichen „Unterweisungen" („Didascalia" oder „Apostolische Satzungen"), die sich unmittelbar an die „Didache" anschließen, finden sich Gebete mit der Anredeform „An unsere Väter Abraham, Isaak und Jakob", welche ihrem Stile nach gleichsam einem jüdischen Gebetbuche entlehnt zu sein scheinen.

den durchweg jüdischen Quellen entlehnten Katechismus für Neubekehrte, beifügte, hat dem Autor dieses „Briefes" wider Willen übel mitgespielt.

§ 12. Die letzten jüdischen Apokalypsen und die ersten Anfänge der Haggada

Es ist eine weitverbreitete Meinung, daß in dem von uns behandelten Zeitalter das Christentum schaffensfroh neue Dogmen der Religion und der Moral ins Leben rief und die tiefgründigsten geistigen Probleme behandelte, während das Judentum ganz in der dürren Gesetzeskunde, in der Errichtung des „Zauns um die Thora", aufging. Diese Ansicht ist irrig. Die Schaffenskraft des jüdischen Geistes wurde von der mit der Wiederherstellung der Selbstverwaltung nach der nationalen Katastrophe zusammenhängenden Gesetzgebungsarbeit keineswegs ganz absorbiert. Neben den Männern der praktischen Tat, die nach dem Zusammenbruch des Staates den Mut aufbrachten, die Grundlagen für ein neues autonomes Leben zu schaffen, erstanden Männer von kontemplativer Geistesverfassung, die von all dem, was sie erlebt hatten, tief erschüttert, das Bedürfnis empfanden, an die Grundprobleme des Lebens erneut heranzugehen. Tief im Verborgenen, abseits von der großen Heerstraße der tatkräftigen Praktiker, rangen diese tieferschütterten Geister fieberhaft um die Wahrheit; in dieser geheimnisvollen Tiefe entströmten der Seele des kollektiven Hiob, des einst auserwählten und nunmehr erniedrigten und verworfenen Volkes, trauererfüllte Klagen; hier, in diesen Tiefen, umnebelt von apokalyptischen Visionen, klammerten sich die an ihrem Glauben irregewordenen Männer krampfhaft an die Gespenster des „Endes der Zeiten" und des „Jüngsten Gerichtes", an Weissagungen von einem „neuen Himmel" und einer „neuen Erde", von dem kommenden Reiche der Gerechten, von dem messianischen Zeitalter. So vernehmen wir denn in einer Reihe von dieser Zeitperiode entstammenden jüdischen Apokalypsen die klagenden Töne einer Psalmendichtung, verknüpft mit unheimlichen Visionen im Geiste des Buches Daniel. Die großartigsten darunter, sowohl dem Inhalte als dem Stile nach, sind „Das Vierte Buch Esra" und „Die Apokalypse des Baruch". Diese beiden Werke überragen bedeutend die neutestamentliche „Offenbarung des Johannes": in dieser wird dem religiösen

Problem eine einseitige sektiererische Lösung zuteil (die Erlösung von der Sünde durch die Hinschlachtung des „Lammes", Christi), während in den jüdischen Apokalypsen sowohl das religiöse als auch das nationale Problem auf eine so breite Basis gestellt werden, daß eine einseitige Lösung nicht mehr möglich erscheint. Die Formulierung der ewigen Fragen ist hierbei viel bedeutsamer als ihre Lösung, die ja stets nur subjektiv und provisorisch auszufallen vermag.

Das hervorragende apokryphische Buch, das unter dem Namen „Das Vierte Buch Esra"[1]) bekannt ist, ist ganz von der trauervollen Stimmung der Zeit des Falles von Jerusalem erfüllt. Der Verfasser verbirgt sich unter dem Namen des alten Schriftgelehrten Esra, der unmittelbar nach dem babylonischen Exil wirkte, und spricht von Babylon statt von Rom sowie von der ersten Zerstörung Jerusalems statt von der zweiten, doch sind alle diese leicht zu durchschauenden Ersatznamen nur technische Notbehelfe der „Offenbarung": der angebliche Träger des uralten Namens sieht das Kommende auf einem geschichtlichen Hintergrunde voraus, der mit der Umwelt des tatsächlichen Verfassers identisch ist. Der eigentliche Grund seiner Trauer ist bereits in der ersten Vision angezeigt: „Als ich einmal auf meinem Bette lag, geriet ich in Bestürzung, und meine Gedanken gingen mir zu Herzen, weil ich Zion verwüstet, Babylons Bewohner aber im Überfluß sah. Da ward mein Gemüt heftig erregt, und in meiner Angst begann ich, zum Höchsten zu reden"

---

[1]) Das Buch scheint, nach manchen Andeutungen im Text (3, 1 und Kap. 11 bis 12, in der Vision vom Adler-Rom), ungefähr dreißig Jahre nach dem Falle von Jerusalem, d. i. zu Beginn der Regierungszeit des Trajan, verfaßt worden zu sein, wie dies ganz besonders aus dem einleitenden Vers (3, 1) zu ersehen ist: „Im dreißigsten Jahre, nach dem Untergang der Stadt, verweilte ich in Babylon". Es ist durchaus wahrscheinlich, daß dieses Datum nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern der Wirklichkeit tatsächlich entsprach, wie es auch nicht ausgeschlossen erscheint, daß der jüdische Verfasser im neuen Babylon, in Rom, wenigstens vorübergehend geweilt hat. Die Esra-Apokalypse hat sich in einem *lateinischen* Texte erhalten, der in die lateinische Bibelübersetzung, die Vulgata, mitaufgenommen wurde. Auch die Kirchenväter erwähnen seit dem II. Jahrhundert ein Buch mit dem Titel die „Weissagungen Esras". Der Urtext war griechisch abgefaßt und ist später verschollen; es wird vermutet, daß diesem griechischen Texte vielleicht eine hebräische oder aramäische Vorlage zugrunde gelegen hat. Überdies hat sich eine syrische, äthiopische, arabische und armenische Übersetzung erhalten, was von einer weiten Verbreitung des Buches im Morgenlande zeugt.

(3, 1—3). Der Verfasser erkennt wohl an, daß die begangene Sünde gesühnt werden müsse, doch sind ja alle Kinder Adams mit Schuld beladen, warum trifft denn nun das Unheil nur das jüdische Volk allein? „Du (Gott) gabst deine Stadt deinen Feinden preis. Aber handeln etwa Babylons Bewohner besser? . . . Hat Babylon besser gehandelt als Zion? Hat dich ein anderes Volk erkannt außer Israel?" (3, 27—32). Auf diese vorwurfsvolle Frage des Volkes erteilt der Engel Uriel die gewöhnliche Antwort von der Unerforschlichkeit der Wege Gottes und der Beschränktheit des menschlichen Verstandes: „Du, ein sterblicher Mensch, der im vergänglichen Aeon (Weltzeitalter) lebt, wie kannst du das Ewige begreifen?" (4, 11). Das Problem wird erst der künftige „Aeon" zur Lösung bringen: das gegenwärtige Zeitalter nahe rasch seinem Ende, denn es vermag nicht die Verheißungen zu erfüllen, die den Frommen für die Zukunft gemacht worden sind; dieses Zeitalter „ist voll von Trauer und Ungemach" (4, 26—27). Das kommende Zeitalter werde anbrechen, wenn die Zahl der Gerechten auf Erden voll sein werde (4, 35—36). Das Ende der Zeiten komme herbei, die alte Welt werde unter furchtbaren Katastrophen, die über Natur und Menschheit hereinbrechen, in Trümmer gehen.

Dies war indessen für den kummererfüllten Visionär nur ein schwacher Trost, und so legt er denn dem „Höchsten" in seiner zweiten Vision erneut die unabweisbare Frage vor: weshalb ist Israel den Heiden zum Opfer gefallen? Und wieder ertönt die geheimnisvolle Antwort: „Denn die Schöpfung wird schon alt und ist über die Jugendkraft schon hinaus" (5, 55); die „Scheidung der Zeiten" ist nahe und dem ersten Weltzeitalter soll ein zweites folgen. In der Schrift heißt es: „Die Hand Jakobs hält die Ferse Esaus" (Gen. 25, 26); dies deutet nun der Seher in dem Sinne, daß das Ende des gegenwärtigen Aeons (des geschichtlichen Zeitalters) Esau, dem Stammvater Edoms-Roms, zuteil geworden ist, während der Anfang des kommenden Aeons Jakob zufällt (6, 8—10). Die Vorherrschaft Roms in der Welt wird also durch das Reich Israel, die Vorherrschaft der rohen Gewalt durch ein Reich des Rechts und der Gerechtigkeit abgelöst werden. In der dritten Vision wird auseinandergesetzt, daß die Welt ursprünglich von Gott um Israels willen erschaffen worden sei, als aber der erste Mensch, Adam, gesündigt hatte, da „ward die Schöpfung gerichtet". „Die Wege in diesem Aeon sind schmal und

traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und nahe an großen Nöten; die Wege des großen (künftigen) Aeons aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des Lebens" (7, 10—13). Und doch flößt der Übergang von einem Weltzeitalter in das andere dem Seher Schrecken ein: es naht das Jüngste Gericht, das Verderben der Sünder unter unsagbaren Qualen, und nur wenige Gerechte, die nach dem Tode auferstehen werden, sollen errettet werden. In der Voraussicht dieser dem überwiegendsten Teil der Menschheit beschiedenen Qualen entfährt dem Verfasser der kummervolle Schmerzensschrei: „So traure der Menschen Geschlecht . . . das Vieh aber und Wild soll frohlocken! . . . Ihnen ergeht es ja viel besser als uns; denn sie haben kein Gericht zu erwarten, sie wissen nichts von einer Pein, noch von einer Seligkeit, die ihnen nach dem Tode verheißen wäre. Wir aber, was nützt es uns, daß wir einst zur Seligkeit kommen können, aber (vorher) in Martern fallen? . . . Viel besser wäre es für uns, wenn wir nach dem Tode nicht ins Gericht müßten" (7, 65—69). Hierin kommt der Umschwung in dem religiösen Bewußtsein der Persönlichkeit deutlich zum Ausdruck: früher sahen sich die Menschen genötigt, durch das Dogma von der Vergeltung im Jenseits den Widerspruch zwischen den sittlichen Geboten Gottes und der Unvollkommenheit der sittlichen Weltordnung zu beheben; nunmehr beginnt dieser Trost im Jenseits Schrecken einzujagen, denn das Dogma von dem Leben nach dem Tode hat durch die Vorstellungen von der Buße für die Sünden in der Hölle, vom Jüngsten Gericht und von den mannigfachen Qualen, durch die jede Seele, auch die gerechte, zur Läuterung von der irdischen Sündhaftigkeit, von der „Erbsünde Adams", hindurchgehen muß, eine schwere Komplikation erfahren. Die christliche Theologie, die diese düsteren Vorstellungen der jüdischen Mystik entlehnt hat, tröstete ihre Anhänger mit dem Glauben an die Erlösung von der Adamssünde durch den Tod Christi und behielt das „Feuergehenna" und die übrigen Qualen des Jenseits nur für die Ungläubigen bei. Dagegen hielt die jüdische Mystik, die eine gemeinsame Erlösung des Menschengeschlechts nicht anerkannte, an der Vorstellung von der persönlichen Erlösung fest, welche sich darum in der Phantasie der Asketen in einen unendlichen jenseitigen Leidensweg verwandeln mußte. In diesen grausigen Angstvorstellungen ging das Dogma vom „messianischen Reiche", das ehedem in den

lichten Farben der Freiheit und des Glückes erstrahlte, spurlos verloren. In den Visionen des Esra soll sich der Messias[1]) nur für vierhundert Jahre offenbaren, um dann zu sterben, worauf ihm die ganze Menschheit im Tode folgen und die Welt sich bis zum Anbruch des neuen Aeons „zum Schweigen der Urzeit" wandeln soll (7, 28—30). Diese christlich angehauchte Auffassung legt Zeugnis davon ab, daß auch in den Geistern der Rechtgläubigen um jene Zeit der individualistisch gefärbte Begriff vom Messias mit dem Begriff eines nationalen Messias rang. In diesem Hin- und Herschwanken zwischen Judentum und Christentum bestand vielleicht die ganze seelische Tragödie derjenigen, deren Stimmung sich in der Esra-Apokalypse widerspiegelt.

Die letzten „Offenbarungen" des Buches sind wieder von der Trauer um Zion ganz durchdrungen. Zion wird in der Gestalt einer Frau versinnbildlicht, die ihren an seinem Hochzeitstage vom Tode jäh ereilten Sohn bitterlich beweint (9, 26 f.). Das Los des triumphierenden Rom kommt in der Vision vom „Adler aus dem Meere" zur Darstellung (Kap. 11—12). Der Adler mit zwölf Flügeln und drei Häuptern symbolisiert das raubgierige Rom mit seinen Herrschern, jenes „vierte Reich", von dem noch der alte Seher Daniel geweissagt hatte (Dan. 7, 7 f.). Doch wird der römische Adler von dem jüdischen Löwen in der Gestalt des Messias niedergerungen, der in der darauffolgenden Vision (Kap. 13) als der Sammler der zerstreuten zehn Stämme Israels, als der Wiederhersteller Jerusalems und des Gesetzes gekennzeichnet wird. Das Schlußkapitel des Buches stellt eine Apotheose seines angeblichen Verfassers, Esras, als des Sammlers der heiligen Schriften dar.

So schwankte das jüdische Denken in krampfhaften Zuckungen zwischen den Problemen der Individualität und der Nation, des irdischen Daseins und des Lebens im Jenseits, des mystischen Glaubens und der Herrschaft des Gesetzes. Am qualvollsten spitzte sich in dieser Übergangsepoche die Antinomie zwischen der individualistisch-christlichen und der national-jüdischen Weltanschauung zu. Diese Widersprüche sind es, von denen die andere jener Zeit entstammende

---

[1]) Die Ausdrucksweise „filius meus Messias" und in einigen Textstellen sogar schlechtweg „Jesus" ist zweifellos eine späterer Zeit entstammende christliche Interpolation.

Apokalypse erfüllt ist: die „Apokalypse des Baruch“[1]). Das Werk ist mit der Esra-Apokalypse sowohl dem Inhalte als stellenweise auch der Form nach nahe verwandt; beide Bücher scheinen um die gleiche Zeit und unter der Einwirkung gleichartiger Erlebnisse verfaßt worden zu sein. Der angebliche Baruch, der Jünger des Propheten Jeremia, der zusammen mit diesem die ganze Trübsal der Einnahme Jerusalems durch Babylonien ausgekostet hat, verkündet die bevorstehende zwiefache Zerstörung der Stadt (unter Nebukadrezzar und unter Titus), die jedoch nach langjähriger Verödung von neuem, und zwar für alle Ewigkeit, erstehen soll (Kap. 32). Der letzte Gebieter des „vierten Weltreiches“ (Rom) wird für alle seine Missetaten von dem Messias zum Tode verurteilt werden, worauf das jüdische Volk in seinem angestammten Lande zur Ruhe kommen wird. Jedoch sollen dieser Glückseligkeit nur die das Gesetz beobachtenden Gerechten teilhaftig werden, während dem Frevler alle Qualen und Drangsale der „letzten Zeiten“ beschieden sind (Kap. 41—52). Hierbei irrt der Verfasser gleich „Esra“ vom nationalen Boden ab und gerät auf den des Individualismus, indem er sich in die Mystik der Totenauferstehung, des Jüngsten Gerichts u. dgl. verstrickt. Historischen Boden betritt er erneut mit seiner Vision von der Wolke, aus der wechselweise bald schwarze, bald helle Wasser auf die Erde herabströmen. Es soll dies in allegorischer Form verschiedene geschichtliche Zeitalter kennzeichnen: von Adam, Abraham und Moses bis zu den Königen Hiskia, Manasse und Josia. Das letzte „helle Wasser“ in dieser Reihe bedeutet das Zeitalter des Messias, der die einen Völker dem Untergange weihen, die anderen hingegen bestehen lassen und so den Frieden auf Erden stiften wird (Kap. 53—74). Die

[1]) Die „Baruch-Apokalypse“ hat sich in zwei Grundtexten: einem syrischen (in der Handschrift der syrischen Bibel — „Peschito“) und einem griechischen erhalten. Diese Texte weichen ihrem Inhalte nach so sehr voneinander ab, daß sie als zwei verschiedene Bücher gelten können. Der syrische „Baruch“ ist zweifellos ein jüdisches Werk und mochte ursprünglich hebräisch oder aramäisch abgefaßt worden sein; dagegen ist der griechische „Baruch“, dessen Text erst in jüngster Zeit aufgefunden wurde, der aber noch dem Kirchenschriftsteller aus dem III. Jahrhundert, Origenes, bekannt gewesen war, den christlichen Apokryphen verwandt. Für die jüdische Geschichte kommt daher nur die syrische Baruch-Apokalypse in Betracht. Diese *„Apokalypse* des Baruch“ ist mit dem geschichtlichen apokryphischen *„Buch* des Baruch“, das um dieselbe Zeit verfaßt worden ist und in äthiopischer Sprache sich erhalten hat, nicht zu verwechseln. Es enthält ein Bußgebet der Exulanten, mit der Zerstörung Jerusalems zusammenhängende Klage- und Trostpsalmen, sowie religiöse Unterweisungen.

„Baruch-Apokalypse" ist an Widersprüchen viel reicher als „Esra": die um die jenseitige, überirdische Wahrheit Ringenden haben sich unversehens ins Dickicht der Mystik verirrt. Diese Irrungen hinterließen ihre Spuren sogar in den zeitgenössischen wie in den späteren talmudischen Überlieferungen, namentlich in der Haggada, wo die verschiedenen Momente der „kommenden Welt" (Olam ha'ba): das messianische Zeitalter (Jemoth ha'moschiach), die Auferstehung der Toten (Techiath ha'metim) und der Tag des Gerichts (Jom ha'din) sich zu einem unentwirrbaren Knäuel verflochten.

Die Verfasser der vermutlich aus der gleichen Epoche stammenden anderen Apokalypsen legen ihre „Offenbarungen" noch viel älteren Helden in den Mund, so dem Erzvater Abraham und dem „ersten Menschen" Adam[1]). Dem Inhalte nach sind sie im allgemeinen den Büchern des „Esra" und des „Baruch" verwandt. Die „Abraham-Apokalypse" rückt mehr das nationale Moment der Eschatologie in den Vordergrund, im „Leben Adams" hingegen ist das individualistische oder universalistische Moment überwiegend.

Während man so in Judäa die Geheimnisse der kommenden Welt in Apokalypsen zu enträtseln suchte, die man den alten Helden der Bibel zuzuschreiben pflegte, war es in der Diaspora die jüdisch-hellenistische *Sibylle*, die fortfuhr, von diesen Geheimnissen zu weissagen (Band II, § 65). Die der behandelten Epoche angehörenden zwei Sibyllinischen Bücher, das vierte und das fünfte, brachten in griechischen Hexametern dieselben brennenden Fragen zum Ausdruck. Der Verfasser der Vierten Sibylle stand anscheinend unter dem Eindruck zweier Katastrophen, der jüdischen und einer römischen: der Zerstörung Jerusalems („Solyma" — Vers 115, 126) und des neun Jahre später erfolgten Ausbruchs des Vesuvs (im Jahre 79), als die Städte Herkulanum und Pompeji zugrunde gingen. In dieser über Rom hereingebrochenen Katastrophe erblickt die weise Sibylle eine Vergeltung für das Judäa zugefügte Leid (Vers 130—136):

> Aber wenn aus der Erdspalte des italischen Landes
> Das Feuerzeichen hervorblitzend zum weiten Himmel kommt,
> Und viele Städte verbrennt und Männer vernichtet,
> Und viele rußige Asche den großen Äther erfüllt,

[1]) Die „Abraham-Apokalypse" hat sich nur in einer altslawischen Übersetzung, „Das Leben Adams und Evas" — in zwei verschiedenen Texten, einem lateinischen und einem griechischen, erhalten.

Und Tropfen vom Himmel fallen, dem Mennig gleich —
Dann erkennt den Zorn des himmlischen Gottes,
Darum, daß sie den unschuldigen Stamm der Frommen verderben.

Das Orakel ermahnt die Menschen, das Schwert aus den Händen zu legen, dem Gemetzel, dem Verbrechen und dem Wehklagen auf Erden ein Ende zu machen. Wenn nicht, so soll die Welt in Asche gelegt und darauf ein schreckliches göttliches Gericht über die auferstandenen Menschen abgehalten werden (Vers 161—190).

In dem „fünften Sibyllinischen Buch", das anscheinend in Ägypten entstand (die Sibylle nennt sich „die Schwester der Isis" und beginnt mit einer Prophezeiung über Ägypten, auf das sie wiederholt zurückkommt: Vers 52 f., 179 f., 459, 484), kommt vor allem das politische Element zur Geltung. Der Verfasser ist von einem ausgesprochenen Haß gegen Rom durchdrungen. Sein Orakel verkündet allen heidnischen Ländern Unheil: Ägypten, Kleinasien, Hellas; doch besonders hart soll die Abrechnung mit Rom sein: der „bösen Stadt" gebühre eine Strafe für „das zweitmalige Niederwerfen des Gott bewahrenden Hauses (des Tempels)" und für die dem „unsterblichen Lande" zugefügte Schmach (Vers 394 f.). In zärtlichen Ausdrücken spricht der Verfasser der „schönen jüdischen Stadt" Trost zu, indem er verkündet, daß „der unreine Fuß der Hellenen" in dem Heiligen Lande „nicht mehr bacchisch rasen wird" und daß dessen leibliche Söhne mit Liedern in der heiligen Sprache und mit Gott ehrenden Opfern in die Stadt einziehen werden. Alle Gerechten, die Leiden erduldet haben, werden der Glückseligkeit teilhaftig werden, „die Bösen aber, welche die frevelhafte Zunge gegen den Himmel richteten . . . werden sich verbergen, bis die Welt verwandelt wird". Mitten in der in einem „Regen brennenden Feuers" untergehenden Welt wird die heilige Erde allein, als ein Eden für die Frommen, zu neuem Leben erblühen (Vers 260—285).

Das christliche Schrifttum versäumte nicht, sich die Sibyllinischen Orakel zunutze zu machen. In die jüdisch-hellenistischen „Sibyllinischen Bücher" (III, IV, V) wurden hier und da durch die vorsorgliche Hand eines Kirchenmissionars Anspielungen auf Christus eingestreut, die freilich in den Zusammenhang schlecht hineinpassen. Die christlichen Schriftsteller verfaßten aber auch eigene „Sibyllinische Bücher", in denen sie ihren eschatologischen Gedankengän-

gen freien Lauf ließen; diese Bücher kommen indessen zum größten Teil erst für die nachfolgende Epoche in Betracht[1]).

Schält man aus allen jüdischen Apokalypsen dieser Zeit ihren innersten Kern heraus, so erscheint er eines Wesens mit jenen theologischen Lehren, die in Form von vereinzelten Aussprüchen in der ältesten talmudischen *Haggada* überall verstreut sind. Die weisen „Rabbi's", die Gesetzeslehrer, brachten in kurzgefaßten und klaren Sentenzen und Gebetformeln vieles von dem zum Ausdruck, was von den Mystikern und Sehern in der Verschleierung von „Offenbarungen" und Visionen geboten zu werden pflegte. Die Eigenart der Haggada spiegelt sich in der moralisch, ja asketisch betonten Nuancierung all ihrer Vorstellungen von der Vergeltung im Jenseits (Sechar we'onesch), von der kommenden Welt, von der Totenauferstehung u. dgl. m. wieder. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Ausspruch eines der ältesten Gesetzeslehrer jener Zeit, des Akabia ben Mahalallel: „Betrachte die drei Dinge und du wirst nie in Sünde verfallen: Bedenke, von wannen du gekommen bist, wohin du gehst und vor wem du Rechenschaft zu geben haben wirst. Gekommen bist du von einem widrigen Keime, du gehst dorthin, wo Staub ist und Moder, Wurm und Motte, Rechenschaft wirst du aber zu geben haben vor dem König der Könige, dem Heiligen, gelobt sei er!"[2]). Aber auch hier verflochten sich die Vorstellungen von dem Leben im Jenseits, von dem kommenden Gerichte mit denen vom messianischen Zeitalter, ihnen so eine mystische Färbung statt der politischen verleihend. In der Zwischenzeit zwischen den nationalen Katastrophen im Jahre 70 und 135 herrschte noch die politische Auffassung des Messianismus vor, aber auch schon um jene Zeit hält man die Messianologie und die Eschatologie, das irdische „messianische Zeitalter" einerseits und das Himmelreich, die „kommende Welt", andererseits nicht mehr genau auseinander. Manche Gelehrte sahen sich ge-

---

[1]) Als solche gelten die Bücher VI—VIII, zum Teil auch die Bücher I—II und XI—XIV. Einige darunter enthalten übrigens nur allgemeine politische Voraussagen, die jedes religiösen Anstrichs ermangeln.

[2]) Aboth, III, 1. — In bestimmterer Form brachte denselben Gedanken, wenn man der späteren Überlieferung Glauben schenken soll, der Mystiker Ben Asai zum Ausdruck (Derech-erez, III): „Der Mensch kommt aus dem dunklen und unreinen Orte, dem Mutterleibe, er geht in die düstere Gruft als Fraß für das Gewürm, in das Feuergehenna zu Qual und Leid, um schließlich vor dem gestrengen Gericht des Weltschöpfers zu erscheinen."

nötigt, auf den Unterschied dieser Begriffe hinzuweisen, ohne sie jedoch mit Bestimmtheit definieren zu können[1]). Noch hatte sich dogmatisch die Aufeinanderfolge der Momente der Totenauferstehung und des Erscheinens des Messias nicht geklärt; auch die Frage nach der Dauer des messianischen Zeitalters war noch nicht entschieden: die einen sprachen von einer vierzigjährigen, die anderen hingegen von einer vierhundertjährigen[2]) Dauer, welch letztere Meinung sich übrigens mit der erwähnten Weissagung des „Vierten Esrabuches" deckt (7, 28). Späterhin, nach dem mißglückten Aufstande des Bar Kochba, tauchten mystische Vorstellungen von den „Leiden der Messiaszeit" (Cheble moschiach) auf, ein Widerhall der Apokalypsen und der Christologie, sowie von zwei aufeinanderfolgenden Messiassen, dem leidenden (Ben Joseph) und dem triumphierenden (Ben David).

Im allgemeinen jedoch erweckten zu jener Zeit mystische Ideen, insofern sie sich mit der Christologie und der damals aufkommenden christlichen „Gnosis" berührten, in den Kreisen der nüchternen Gesetzeslehrer nur Argwohn. Oben war bereits von jenen zwei Gesetzeslehrern, Ben Soma und Ben Asai, die Rede, die daran zugrunde gingen, daß sie sich in die Geheimlehre vertieften (§ 6) oder, wie die haggadische Ausdrucksweise lautet, „in den *Pardes* (den Garten Eden, Paradies) eingingen". Von dem großen Führer jener Zeit, Rabbi Akiba, heißt es in derselben Legende (Chagiga, 14), daß er gleichfalls den verlockenden Garten des Geheimwissens betreten habe, doch „in Frieden hinausging", d. i. sich in die Mystik oder Gnosis nicht verstrickte. Erst nach der endgültigen politischen Niederlage Judäas, nach der fehlgeschlagenen Erhebung des Bar Kochba, in jener düsteren Zeit, die um die Mitte des II. Jahrhunderts angebrochen war, beginnt die talmudische Haggada sich viele Elemente der älteren Apokalyptik anzueignen, um sie nach ihrer eigenen Art zu verarbeiten. Die alte Apokalypse hat ihre Rolle ausgespielt, doch werden ihre wichtigsten Probleme nach wie vor einer Bearbeitung im Stile jener „Rabbi's" unterzogen, die gleichzeitig Schöpfer der Halacha und der Haggada, der Gesetzgebung, der Theologie und der Ethik waren und die alles dem einen Zwecke unterordneten: der Er-

---

[1]) Vgl. z. B. *Mischna* Berachoth, I, 5 (Talmud Berachoth, 12) u. sonst.

[2]) Sanhedrin, 99.

haltung der geistigen Nation nach dem politischen Zusammenbruch und nach dem durch das Christentum heraufbeschworenen religiösen Zwiespalt.

§ 13. Der biblische Kanon und die „draußen befindlichen" Bücher (Apokryphen und Pseudepigraphen)

Bei seinem Werke der Wiederherstellung des nationalen Lebens nach dem politischen Zusammenbruch konnte das Synhedrion von Jabne an dem üppig blühenden pseudobiblischen Schrifttum nicht achtlos vorübergehen. Die mit den Namen der uralten Erzväter, Könige und Weisen geschmückten neuen Bücher hätten leicht bei den Massen als heilige Schriften Eingang finden können. Der altehrwürdige Kern der Bibel, deren jedes Wort als göttlich galt und als solches in den Schulen der Gesetzeslehrer Gegenstand tiefsinnigster Interpretation war, hätte vielleicht durch die Hinzufügung des weit ausgedehnten späteren Schrifttums, in dem dazu noch manchmal synkretistische, jüdisch-hellenistische oder jüdisch-christliche Ansichten sich bemerkbar machten, seine Bedeutung unwiederbringlich eingebüßt. Die Männer, die an der Errichtung des „Zauns um die Thora" arbeiteten, sahen sich nunmehr vor die Aufgabe gestellt, das unverfälschte heilige Schrifttum ein für allemal vor dem Eindringen fremdartiger, „draußen befindlicher" Bücher, deren manche sich einer besonderen Beliebtheit bei den Christen erfreuten, zu sichern. Es galt, die Bibel sowohl gegen diese apokryphische Literatur als auch gegen das sich weitverzweigende evangelische und „neutestamentliche" Schrifttum abzuschließen.

Die Aufgabe war schwierig und kompliziert. Seit der ersten Kanonisierung der biblischen Bücher in der Zeit Esras galten nämlich als maßgebend oder „heilig" lediglich die Bücher der drei folgenden Gruppen: des Pentateuch (Thora), der Geschichtsbücher: Josua, Richter und Könige („Erste Propheten"), und der prophetischen Bücher („Letzte Propheten")[1]; dagegen war die Gruppe der religionsphilosophischen und poetischen „Schriften" (Ketubim), die die Psalmen, Hiob, die Sprüche Salomos, das Hohelied, Kohelet und andere freie

[1]) Siehe Band I, § 84. Diese drei Gruppen zusammengenommen waren noch im evangelischen Zeitalter unter dem Namen „Gesetz und Propheten" (was dem hebräischen „Thora u'nebiim" entspricht) bekannt.

Schriften umfaßte, noch nicht abgeschlossen und in den Kanon noch nicht aufgenommen. Nun erhoben aber viele der neuen Bücher, die in den Zeiten der griechischen Herrschaft, des hasmonäischen Königtums und der römischen Herrschaft im biblischen Stil abgefaßt worden waren, den Anspruch, gerade in diese letzte Gruppe mitaufgenommen zu werden. Darum galt es, die Gruppe der „Ketubim" zum Abschluß zu bringen und den Kreis der letzten biblischen Bücherreihe durch die Heiligsprechung nur derjenigen Werke zu vollenden, die besonders maßgebend und in religiöser Hinsicht durchaus unanstößig erschienen. Diese Sichtung der Schriften verursachte im Synhedrion von Jabne große Streitigkeiten. Einige alte Bücher, die in ihren Titelversen altehrwürdige Namen führten, jedoch von allzu freiem, strenger Rechtgläubigkeit widersprechendem Geiste erfüllt zu sein schienen, erregten nämlich starken Anstoß. Dazu gehörten vor allem zwei Salomo zugeschriebene Bücher: der von philosophischem Skeptizismus und den Prinzipien der epikureischen Moral durchdrungene „Kohelet" (Prediger), sowie das „Schir ha'schirim" (Hohelied) wegen des ihm anhaftenden erotischen Charakters. Die Frage der Aufnahme dieser Bücher zeitigte im Gelehrtenkollegium heftige Debatten. Man wies darauf hin, daß man sich auch früher schon mit dem Gedanken getragen habe, derartige Bücher „beiseitezuschaffen" (li'gnos), d. h. sie aus dem Bestand des heiligen Schrifttums auszuschließen. Auch das prophetische Buch Jeheskels, dessen erstes Kapitel die Vision der im Himmel thronenden Gottheit enthält und dessen letzte Kapitel einen Plan des künftigen Tempels, der von der durch die Thora vermittelten Tempelschilderung wesentlich abweicht, entwerfen, galt seinerzeit als anstößig. Über all diese Streitigkeiten, die mit den Fragen der rituellen Reinheit in Zusammenhang standen, haben sich in der Mischna indirekt Nachrichten erhalten. Die Hilleliten sollen nämlich das Buch „Kohelet" gleich den anderen biblischen Büchern als heilig betrachtet haben, während die Schammaiten seine Heiligkeit in Abrede stellten. Ein ähnlicher Streit entbrannte zwischen den einzelnen Gelehrten auch hinsichtlich des Hoheliedes. Die Streitfrage wurde nun im Sinne der Heiligsprechung der beiden Bücher in jener berühmten gesetzgebenden Session entschieden, die in Jabne nach der Enthebung Gamaliels II. vom Amte des Synhedrionvorstehers stattgefunden hatte (§ 4). Aus diesem Anlaß soll R. Akiba sich geäußert haben, daß man wohl über „Kohelet",

nicht aber über das „Hohelied" streiten könne: „Es gab — so sprach er — in der ganzen Welt keinen zweiten so ruhmreichen Tag, wie den, an dem das Buch ‚Schir ha'schirim' entstanden ist; wenn alle ‚Schriften' heilig sind, so ist dieses Buch das allerheiligste zu nennen". Vermutlich war schon damals jene Auslegungsmethode in Gebrauch, die das „Hohelied" als ein allegorisches Poem von der Liebe der jüdischen Nation zu ihrem Gotte auffaßte und es so dem religiösen Schrifttum geistesverwandt machte. Was aber das Buch „Kohelet" betrifft, so wurde es aus dem Grunde sanktioniert, weil die in ihm enthaltenen Irrlehren durch die das Schlußkapitel ausfüllenden Entgegnungen des Gottesfürchtigen entkräftet zu sein schienen[1]).

So gewann zu Beginn des II. Jahrhunderts der biblische Kanon, wie wir ihn heute mit seinen vierundzwanzig Büchern kennen, seine endgültige Form[2]). Dagegen blieb das sonstige Schrifttum der „Epoche des zweiten Tempels" außerhalb der durch die Kanonisierung ausgezeichneten Büchersammlung. Werke wie „Die Weisheit Ben Siras" oder das „Erste Makkabäerbuch" blieben ihrem Range nach außerkanonisch, nur weil sie aus ihrer späten Entstehungszeit kein Hehl zu machen suchten. Doch nützten den in der hasmonäischen Zeit und später entstandenen Büchern auch klangvolle Pseudonyme in der Regel nichts: sie blieben trotzdem unter den „ausgeschlossenen" oder den „draußen befindlichen" Büchern (Seforim genusim, chizonim). Dieses Los traf die „Psalmen Salomos", das „Henoch-

1) Vgl. Band II, § 16. — Der Talmud (Sabbat, 30) hebt diesen Grund ausdrücklich hervor: „Die Weisen wollten das Buch ‚Kohelet' aus dem Grunde ausschließen, weil es von Widersprüchen strotzt; doch unterließen sie es, weil es am Anfang und am Schluß Worte der Wahrheit spricht", wobei zum Beweise der Schlußvers des Buches angeführt wird: „Gott fürchte und seine Gebote halte, denn das ist der ganze Mensch" (der ganze Sinn des Menschendaseins).

2) Der alte Geschichtsschreiber Josephus Flavius (Gegen Apion I, 8) zählt im ganzen zweiundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift auf: 5 Bücher Moses', 13 geschichtliche und prophetische Bücher vom Tode Moses' bis zum persischen König Artaxerxes (die Zeit Esras und Nehemias) und 4 Bücher, die „Lobpreisungen Gottes und Verhaltungsregeln für die Menschen" enthalten. Es ist wahrscheinlich, daß bei dieser Berechnung gerade die zwei umstrittenen Bücher: das „Hohelied" und „Kohelet", übergangen worden sind, deren Los in Jabne zu einer Zeit entschieden wurde, als Josephus sich in Rom aufhielt, oder bald nach seinem Tode, woraus sich die Differenz gegen die traditionsgemäße Zahl 24 ergab. Bezeichnend ist die Äußerung des Josephus über die außerkanonischen Bücher: „Auch von der Zeit des Artaxerxes ab bis zu unseren Tagen wurde alles (Geschichtliche) aufgezeichnet, doch stehen diese Bücher nicht in dem gleichen Rufe der Glaubwürdigkeit".

buch", „Baruch", das „Vierte Esrabuch" u. a. Die christliche Kirche war gegenüber den aus dem hebräischen Kanon ausgeschlossenen Schriften viel nachsichtiger. Viele von ihnen wurden in den Bestand der griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, aufgenommen, die in den ersten Jahrhunderten des Christentums für die christlichen Hellenen ebenso zur heiligen Schrift wurde, wie sie dies ehedem für die hellenistischen Juden gewesen war (so die „Weisheit Ben Siras", die „Makkabäerbücher", „Tobit", „Judith", „Susanna"); einige andere Apokryphen wurden dann im IV. Jahrhundert in die lateinische Bibel, die „Vulgata" des Hieronymus, aufgenommen. Doch blieben viele Schriften dieser Art auch außerhalb der kirchlichen Kanons[1]). Solche Bücher wurden nur von einzelnen Eiferern des Christentums in Ehren gehalten, sei es, weil sie selbst an deren uralten Ursprung glaubten oder aber andere daran glauben machen wollten. Dabei wurden manche Apokalypsen jüdischen Ursprungs von den christlichen Kopisten einer Umarbeitung unterzogen: an den Stellen, wo von einem politischen Messias die Rede war, schalteten sie Verkündigungen ein, die sich auf Christus, den Gottessohn, bezogen.

Das gesamte apokryphische oder pseudobiblische Schrifttum kann dem Entstehungsorte nach in zwei Gruppen eingeteilt werden: a) in eine *palästinensische,* die zugleich der ursprünglichen Sprache nach die hebräische oder aramäische ist; b) in die Diaspora- oder jüdisch-hellenistische Gruppe mit ursprünglich griechischer Sprache. Nicht immer ist es indessen möglich, die ursprüngliche Sprache des einen oder des anderen Buches festzustellen, da infolge des Ausschlusses der Apokryphen aus dem biblischen Kanon der hebräische Urtext vieler Bücher verschollen ist, so daß sie sich nur in griechischer, lateinischer, syrischer oder äthiopischer Übersetzung erhalten haben; dies erschwert zugleich auch die Bestimmung ihres Entstehungsortes, insofern sich dieser nicht in dem Inhalte oder dem Geiste des Buches selbst dokumentiert. Auf Grund der Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Kritik läßt sich die gesamte apokryphische und pseudepigraphische Literatur, die in den letzten zwei Jahrhunderten

---

[1]) Seit der Reformation gelten in Deutschland als „Apokryphen" nur jene Bücher, die, obwohl in den Kanon der katholischen Kirche aufgenommen, von Luther in eine besondere Gruppe „nützlicher" Werke zweiten Ranges ausgesondert worden sind. Im Gegensatz dazu werden alle sonstigen Werke der Bibelepigonen in der wissenschaftlichen Theologie „Pseudepigraphen" genannt.

vor der christlichen Ära und in den zwei darauffolgenden Jahrhunderten entstanden ist, in folgender Weise klassifizieren:

Palästinensische Gruppe[1])	*Jüdisch-hellenistische Gruppe*[1])
Die Weisheit des Ben Sira (II, § 17)	Die Weisheit Salomos (II, § 65)
Erstes Makkabäerbuch (II, § 37)	Zweites Makkabäerbuch (II, § 39)
Die Bücher „Judith" und „Tobit" (II, § 37)	Drittes Makkabäerbuch (II, § 39)
Psalmen Salomos (II, § 61)	Zusätze zu „Daniel" (II, § 39)
Das „Henochbuch" (II, § 61)	Das Dritte Esrabuch (II, § 39)
Das Buch der Jubiläen (II, § 61)	Der Aristeasbrief (II, § 39)
Die Testamente der 12 Patriarchen (II, § 93)	Die Sibyllinischen Bücher (II, § 65 und III, § 12)
Die Himmelfahrt Moses' (II, § 93)	Viertes Makkabäerbuch (II, § 65)
Viertes Esrabuch (III, § 12)	Die griechische „Baruch-Apokalypse" (III, § 12 Anm.)
„Baruch-Apokalypse" (syrischer Text, III, § 12)	
Das Buch Baruch (ibid. Anm.)	
Das Leben Adams und Evas (ibid.)	

In Judäa stand das jüdisch-hellenistische Schrifttum, dessen Geburtsstätte vor allem Alexandrien war, überhaupt in zweifelhaftem Rufe. Sogar die hervorragendsten Schöpfungen dieser Literatur wie die „Weisheit Salomos", das „Zweite Makkabäerbuch" und der „Aristeasbrief" vermochten sich in die nationale Literatur keinen Eingang zu verschaffen. Dagegen genossen die Apokryphen palästinensischen Ursprungs, die in hebräischer oder aramäischer Sprache abgefaßt waren, zweifellos hohes Ansehen, namentlich die ältesten von ihnen, die im nationalen Geiste gehalten waren, wie z. B. die im Talmud vielfach benutzte „Weisheit Ben Siras", das „Erste Makkabäerbuch" oder die Bücher „Judith" und „Tobit". Zweifel erregten nur die *Apokalypsen,* besonders nachdem manche mit christlichen Interpolationen versehene Abschriften davon in Umlauf gekommen waren (das „Henochbuch", die „Patriarchentestamente", das „Vierte Esrabuch"). Über diese „abseitsstehenden" Bücher, die gleichsam die Grenze zwischen dem „Alten Testament" und dem „Neuen Testament" innehielten, verhängten die Eiferer der Orthodoxie eine strenge Zensur. Niemand anderem als Rabbi Akiba selbst wird der Ausspruch zu-

[1]) Die eingeklammerten Zahlen weisen auf den entsprechenden Band und Paragraphen dieser „Geschichte" hin, in dem das betreffende apokryphische oder pseudepigraphische Buch behandelt wird. In beiden Gruppen bleiben unbedeutende pseudobiblische Fragmente unerwähnt.

geschrieben, demzufolge diejenigen, „die sich mit dem Lesen der draußen befindlichen Bücher abgeben, des künftigen Lebens nicht würdig seien“[1]). Indessen bezog sich dies zweifellos nur auf die Gruppe jener Apokalypsen, die durch ihren mystischen Inhalt oder stellenweise durch christologische Tendenzen hervorstachen. Solche Schriften pflegte man den ketzerischen oder sektiererischen Büchern (Sifre minim) gleichzustellen. Man verwechselte sie mit den Evangelien und den christlichen Apokalypsen (von der Art der „Johannesapokalypse“). Einige Gesetzeslehrer jener Zeit vertraten die Ansicht, daß die „Gelionen und die Bücher der Minäer“ (die evangelischen und die sektiererischen Schriften), sogar wenn in ihnen der Gottesname aufgezeichnet stehe, bei Feuersgefahr nicht errettet werden sollten. Der geschworene Feind der Ketzer, R. Tarphon, fügte dem noch hinzu, daß er selbst solche Minäerbücher den Flammen preisgegeben hätte, da er sie für noch schädlicher als die Bücher der Heiden halte: „Verleugnen doch die Heiden Gott, den sie nicht kennen, diese aber (die Minäer) kennen Gott, verleugnen ihn aber“[2]). Diese Verwechslung der apokryphischen Bücher jüdischen Ursprungs mit den christlichen Schriften hat nicht wenig dazu beigetragen, daß der größte Teil dieser jüdischen literarischen Schöpfungen, die eine Zwischenstellung zwischen der Bibel und dem Talmud einnehmen, nach und nach seiner nationalen Bedeutung verlustig ging und sich nur dank der Fürsorge der christlichen Kirche erhalten konnte.

Das Bestreben der Gesetzeslehrer, das biblische Schrifttum vor jeder fremdartigen Beimischung zu sichern, kam auch in ihrer Stellungnahme zu der griechischen Bibelübersetzung, die der Diaspora den Originaltext der Heiligen Schrift ersetzte, zum Ausdruck. Die alte griechische Bibel, die Septuaginta, vermochte die palästinensischen Kenner der hebräischen Urschrift nie voll zu befriedigen und erschien den Eiferern der Orthodoxie späterhin sogar als nicht ungefährlich. Seit der Entstehung des Christentums gelangte nämlich diese Übersetzung bei den zu der neuen Religion übergetretenen Heiden, denen das hebräische Original ja unzugänglich war, zu hohen Ehren. Seitdem begannen in den Abschriften der Septuaginta sich vielfach die Textänderungen und Einfügungen zu mehren, die darauf abziel-

[1]) Sanhedrin, 90 (in der Mischna). Erst ein Amoräer aus späterer Zeit, R. Joseph, hegte Zweifel, ob auch die Lektüre des Ben Sira gestattet sei (ibid. 100).

[2]) Sabbat, 116. Vgl. *Kohut*, Aruch ha'schalem, s. v. Gelion.

ten, gewisse biblische Textstellen jener spezifischen Interpretation näherzubringen, die auf Grund der evangelischen Schriften von den christlichen Kreisen in diese Stellen hineingedeutet zu werden pflegte. Angesichts der großen Autorität, die die Septuaginta unter den Juden der Diaspora genoß, konnten derartige Textänderungen leicht zu einem Werkzeug christlicher Propaganda werden. Diese Gefahr konnte den Führern des Judentums gewiß nicht entgehen und so trafen sie denn Maßnahmen, die ihr vorbeugen sollten. Um jene Zeit verkehrte nun gerade im Kreise der Gesetzeslehrer von Jabne ein zum Judentum übergetretener hochgebildeter Grieche namens *Akylas* (Aquila proselytus, Onkelos ha'ger). Aus Pontus gebürtig und einer wohlhabenden heidnischen Familie entstammend (die Sage will ihn sogar zu einem Verwandten des Kaisers Hadrian machen), geriet Akylas zunächst unter den Einfluß der christlichen Propaganda und wurde ein Jünger des neuen Glaubens, doch tat er bald einen Schritt weiter und trat zum Judentum über[1]). Nachdem er hierauf in freundschaftliche Beziehungen zu Gamaliel II., Akiba und den anderen Mitgliedern des Synhedrion zu Jabne getreten war, erwarb er sich große Kenntnisse in der schriftlichen und mündlichen Lehre. Von den Gesetzeslehrern angespornt, unternahm Akylas nunmehr eine neue Übertragung der Bibel ins Griechische. Er übersetzte den hebräischen Urtext mit peinlicher Genauigkeit, jedes Wort der Schrift für unantastbar haltend; sogar unübersetzbare Hilfspartikeln gab er, nicht selten zum Nachteil für seinen griechischen Stil, durch besondere Wörter wieder[2]). Auf den Übersetzer mochte hierbei die Auslegungsmethode des Akiba von Einfluß gewesen sein, der bei seinen halachischen Schlußfolgerungen bekanntlich keine einzige Silbe des Bibeltextes unbeachtet ließ. Von den jüdischen Größen lobend anerkannt, vermochte

---

[1]) Unwillkürlich drängt sich die Vermutung von der Identität dieses Helden der talmudischen Sage mit dem in der „Apostelgeschichte" (18, 2) erwähnten Juden Aquila aus Pontus auf, der unter Kaiser Claudius aus Italien verbannt wurde und in Korinth mit dem Apostel Paulus zusammentraf. Chronologisch steht einer solchen Annahme nichts im Wege, nur müßte Akylas mit Gamaliel und Akiba in Jabne erst in sehr vorgeschrittenem Alter in Verkehr getreten sein.

[2]) So übersetzte er z. B. den Vers: „Gott schuf Himmel und Erde" (bara eth ha'schamaim), ohne die Hilfspartikel „eth" wegzulassen, was auf Griechisch den Satz ergab: *Syn* ton ouranon . . . u. dgl. m. Dies fiel schon dem Übersetzer der Bibel ins Lateinische, dem heiligen Hieronymus, der im IV. Jahrhundert lebte, auf.

die Übersetzung des Akylas die Septuaginta unter den Juden der Diaspora allmählich ganz zu verdrängen; doch wurden in den folgenden Jahrhunderten die Abschriften dieser Übersetzung immer seltener, bis sie schließlich ganz verscholl. Erhaltengeblieben sind nur winzige Bruchstücke davon, die uns die Schriften der Kirchenväter bewahrt haben. Der späteren *aramäischen* Übersetzung des Pentateuch wurde anscheinend als Vorbild die griechische Übertragung des Akylas zugrunde gelegt, weshalb jene auch den Namen „Übersetzung des Onkelos" (Onkelos ist die aramäisierte Form des Namens Akylas) erhielt. Das „Targum (Übersetzung) Onkelos" erlangte bei den Juden große Volkstümlichkeit und pflegte in den Synagogen parallel mit dem hebräischen Originaltext der Thora öffentlich vorgelesen zu werden. Seit dem Aufkommen der Buchdruckerkunst wurde es Brauch, in allen Thoraausgaben neben dem hebräischen Text auch diese Übersetzung mit abzudrucken.

Im II. Jahrhundert wurde ein neuer Versuch unternommen, die griechische Bibelübersetzung dem hebräischen Originaltext näherzubringen. Ein gewisser Theodotion, ein Jude oder ein Judenchrist, arbeitete den griechischen Text der Septuaginta in der Weise um, daß er ihn nach dem hebräischen Urtext verbesserte, wobei er viele schwer zu übersetzende Wörter des Originals einfach unübersetzt beibehielt, sie nur in griechischer Transkription wiedergebend. Indessen scheint diese Übersetzung wenig Verbreitung gefunden zu haben, und auch von ihr haben sich nur Bruchstücke erhalten.

§ 14. Die Historiographie des Josephus Flavius

In den Jahren, da die aus Jerusalem geflüchteten geistigen Führer des Volkes in Jabne an der Restauration des Judentums und an der Sicherstellung seiner nationalen Zukunft nach der großen Katastrophe hingebungsvoll wirkten, lebte der ehemalige Befehlshaber Galiläas, Joseph ben Mattathias, der selbst Augenzeuge der Katastrophe gewesen war, ungestört in Rom, wo er unter dem Schutze derselben Kaiser, die Judäa zerstört hatten, eine Geschichte des letzten jüdischen Krieges schrieb und sich außerdem der Darstellung von Ereignissen aus einer viel früheren Vergangenheit des jüdischen Volkes widmete. Bekanntlich hatte er sich nach dem unglücklichen Ausgang des gali-

läischen Krieges den Römern ergeben, worauf er auch seinem Namen den Familiennamen des Vespasian, Flavius, beifügte.

Nach seinem kleinmütigen Verzicht auf die Verteidigung des Vaterlandes[1]) blieb Josephus im Gefolge des Vespasian und Titus und beobachtete aus dem römischen Lager den heldenmütigen Kampf der Verteidiger Jerusalems. Es wäre falsch zu sagen, daß er nur als ein gleichgültiger Zuschauer dem furchtbaren Drama beigewohnt habe: nicht ohne tiefe Bewegung blickte er auf das verblutende Volk, auf die zerstörte Hauptstadt, auf den in Flammen aufgehenden Tempel. Doch gab er die Schuld an all diesem Unheil den mit Todesverachtung kämpfenden Zeloten, in denen er nach wie vor nicht Helden, sondern nur „Räuber" und das Vaterland zugrunde richtende wahnwitzige Meuterer erblickte. Vom Standpunkte seines kühl abwägenden Patriotismus schien es Josephus, daß das Volk nicht in solches Elend gestürzt worden wäre, wenn es sich mit der römischen Herrschaft abgefunden hätte. Er vermochte den inneren Drang der unterdrückten Nation nicht zu begreifen, die sich gegen ihre Unterjocher um der Freiheit und der Gerechtigkeit willen, sei es auch ohne Hoffnung auf Erfolg, erhoben hatte. Infolge seines politischen Opportunismus nahm Josephus keinen Anstoß daran, nach Beendigung des Krieges aus der zerstörten Heimat in die Hauptstadt der Sieger überzusiedeln und die Gunst der gekrönten Blutrichter für sich in Anspruch zu nehmen. Während der gesamte Grundbesitz der Juden zugunsten des kaiserlichen Schatzes eingezogen wurde, behielt Josephus den seinen weiter: anstatt seines mit einer römischen Garnison belegten Grundstückes in der Nähe Jerusalems wurde ihm ein anderes „in der Ebene" zugeteilt. Späterhin schenkte ihm Vespasian auch noch ein anderes Landgut in Judäa. Seinen gesamten Landbesitz scheint der fern vom Vaterlande lebende Josephus in Pacht gegeben zu haben. Zusammen mit dem Bezwinger Jerusalems, Titus, in Rom angelangt, wurde Josephus vom Kaiser Vespasian in Gnaden aufgenommen. Der Kaiser wies ihm als Wohnsitz sein eigenes Haus zu, in dem er selbst vor seiner Thronbesteigung gewohnt hatte, verlieh ihm die ungeschmälerten Rechte eines „römischen Bürgers" und setzte ihm ein jährliches Gehalt aus. Nach dem Tode Vespasians genoß Josephus in gleicher Weise die Gunst seiner Nachfolger, des

[1]) S. Band II, § 83–84.

Titus und sogar des grausamen Domitian. Er überlebte den letzteren um einige Jahre und starb anscheinend zu Beginn des II. Jahrhunderts d. chr. Ära, ungefähr dreißig Jahre nach dem Falle Jerusalems.

Im Laufe dieser dreißig Jahre oblag Josephus ganz literarischer Tätigkeit. Mit einer hervorragenden Begabung für künstlerische Geschichtsschreibung ausgestattet und die Methoden der griechischen und römischen Historiographen beherrschend, trat er an die Darstellung der jahrhundertealten Vergangenheit des jüdischen Volkes heran. Er begann mit der ihm am nächsten liegenden Epoche der römischen Herrschaft. Auf Grund seiner persönlichen Beobachtungen und Notizen sowie anderer Quellen schrieb er ein umfassendes Werk „Über den jüdischen Krieg" (Peri tou joudaikou polemou, De bello judaico). Der Text wurde von dem Autor ursprünglich in seiner Muttersprache, d. i. hebräisch oder aramäisch, abgefaßt (dieser ursprüngliche Text ging später verloren) und dann, da Josephus vornehmlich nichtjüdische Leser gewinnen wollte, von ihm mit Hilfe griechischer Mitarbeiter ins Griechische übersetzt (um 75—79)[1]. Vor der Veröffentlichung seines Werkes legte es Josephus Vespasian, Titus, Agrippa II. und anderen Teilnehmern des jüdischen Krieges vor, die die Wahrheitstreue seiner Schilderung bestätigten. Das Werk ist in sieben Bücher eingeteilt, in deren erstem die Hasmonäerepoche und die Herodes' I., im zweiten die römische Herrschaft bis zur Erhebung der Juden unter Florus in Kürze behandelt sind, während in den übrigen Büchern die Geschichte des siebenjährigen Unabhängigkeitskampfes Judäas in aller Ausführlichkeit dargestellt ist. Josephus brachte trotz allem Vorgefallenen den Mut auf, im Vorwort zu seinem Werke zu erklären, daß ihm vor allem an einer wahrheitsgetreuen und unparteiischen Schilderung des Krieges gelegen sei, damit die falschen Berichte jener heidnischen Schriftsteller ihre Widerlegung fänden, die um des „Ruhmes der Römer willen die Heldentaten der Juden in den Schatten stellen wollen". Doch der römischen Zensur eingedenk, beeilte er sich gleich darauf hinzuzufügen, daß gerade bei voller Anerkennung der heroischen Taten der Verteidiger

1) S. Vorrede zum „Jüdischen Kriege" sowie „Gegen Apion" I, 9. Am Schluß der „Jüdischen Altertümer" (XX, 11) erzählt Josephus, er hätte die griechische Sprache und ihre Grammatik eifrig studiert, doch hätten ihn seine „heimatlichen Angewohnheiten" daran gehindert, fließend griechisch zu sprechen.

Judäas der Ruhm des von den Römern errungenen Sieges erst in seinem wahren Glanze hervortreten könne. Dieses doppelte Bestreben, sowohl der nationalen Ehre der Juden als auch dem Selbstgefühl der Römer Genüge zu tun, verleiht der ganzen Darstellung des Josephus ihr eigenartiges Gepräge. Daraus erklärt sich auch der durch die ganze Darstellung gehende innere Widerspruch: einerseits erblickt der Verfasser in dem Freiheitskriege des Volkes als eines Ganzen das Wahrzeichen eines erhabenen Heroismus, andererseits will er dem Heldenmut gerade derjenigen keine Anerkennung zollen, die an der Spitze des ringenden Volkes standen, jenen zelotischen Führern, die er als „Wahnsinnige" und „Räuber" brandmarkt. Sieht man jedoch von dieser offenbar tendenziösen Auslegung der Ereignisse sowie von den der „Friedfertigkeit" und „Milde" der Bezwinger Judäas, Vespasian und Titus, gespendeten Lobpreisungen ab, so ersteht ein dermaßen lebensvolles Bild des jüdischen nationalen Krieges vor uns, daß auch die kunstvollsten Schilderungen eines Freiheitskrieges ihm wohl kaum an die Seite gestellt werden können. Die hervorragende Darstellungskunst des Josephus macht ihn zu einem würdigen Nachfolger der biblischen und apokryphischen Geschichtsschreiber; der Unterschied besteht nur darin, daß bei den älteren Historikern sowohl der Inhalt wie auch die Form ausgesprochen national sind, während bei Josephus der Inhalt von romfreundlichen politischen Erwägungen und die Form von der Darstellungsweise der griechischen Geschichtsschreiber in hohem Maße beeinflußt ist.

Nach Beendigung seiner Geschichte des jüdischen Krieges unternahm Josephus ein noch viel umfangreicheres Werk, eine Darlegung der Geschichte des jüdischen Volkes von der Urzeit bis zum letzten Kriege. Diese in griechischer Sprache in zwanzig Büchern abgefaßte Geschichte wurde im dreizehnten Jahre der Regierung Domitians (93—94) zu Ende geführt und erhielt den Titel: „Jüdische Altertümer" (Joudaike archaiologia, Antiquitates judaicae). Die ersten zehn Bücher enthalten eine Nacherzählung der biblischen Geschichte bis zum babylonischen Exil, die durch Einschaltung von Legenden, von didaktischen Erläuterungen sowie von langen, nach dem Vorbild der rhetorischen Historiographie den Helden in den Mund gelegten Reden ergänzt ist. Bei der Abfassung der weiteren zehn Bücher benutzte der Autor außer den letzten biblischen Chroniken und

den Apokryphen auch noch viele andere, heute zum größten Teil verschollene Werke jüdischer und griechischer Chronographen. Jene Teile der „Altertümer", in denen die Geschichte des jüdischen Volkes von der Begründung der hasmonäischen Republik bis zum großen jüdisch-römischen Kriege dargelegt wird, sind schon aus dem Grunde von unschätzbarem Wert, weil ohne sie diese zweihundertjährige Periode (140 v. d. chr. Ära bis 66 d. chr. Ära), über die in der talmudischen Literatur nur verworrene Legenden zu finden sind, für die Nachkommen in fast völliges Dunkel gehüllt geblieben wäre. Es ist freilich zu bedauern, daß das Werk des Josephus die einzige geschichtliche Quelle für die betreffende Periode darstellt, so daß seine Berichte auf Grund anderer Quellen nicht nachgeprüft werden können; doch wäre ohne dieses Werk, wie gesagt, eine der bewegtesten Perioden der jüdischen Geschichte ebenso undurchsichtig geblieben wie die Epochen der persischen und der griechischen Herrschaft.

Während Josephus an seinem großen historischen Werke arbeitete und an heiklen Stellen vorsichtig zwischen römischem Staatspatriotismus und jüdischem nationalen Gefühl lavierte, erschien ein Buch, das alle Früchte seiner Bemühungen zu vernichten drohte. *Justus von Tiberias*, ein gebildeter Jude, der sich an dem galiläischen Aufstand beteiligt hatte und späterhin von dem Besitzer der Stadt Tiberias, Agrippa II., begnadigt worden war, veröffentlichte nämlich eines Tages seine Erinnerungen an den jüdischen Krieg. Josephus wurde darin als der Hauptorganisator der revolutionären Verteidigung des galiläischen Landes und als ein Feind der Römer hingestellt. Diese Wiederauffrischung von Vergangenem versetzte Josephus in große Verwirrung. Angesichts des grausamen Regimes des Domitian, unter dem hervorragende Staatsmänner auf den leisesten Verdacht oder eine falsche Denunziation hin kurzerhand hingerichtet oder verbannt wurden, konnte der jüdische Historiograph infolge dieser Enthüllungen des Justus das Allerschlimmste für sich erwarten. Da trat er nun rasch entschlossen mit seiner „Lebensbeschreibung" (Josepou bios, Vita) auf den Plan, einem kurzgefaßten Werke, in dem er nur sehr wenig von seinem privaten Leben erzählt, aber aufs eingehendste über seine Beteiligung an den Vorbereitungen zur Verteidigung Galiläas berichtet. Um sich vor den Römern reinzuwaschen, behauptet der kleinmütige Historiker in diesem Buche, daß

er schon als Befehlshaber der galiläischen Volkswehr in seinem Inneren auf seiten der Römer gestanden habe, gegen die ihn nur die Umstände zu kämpfen zwangen. Allein, sich in dieser Weise bei den Römern einzuschmeicheln, hieß zugleich, sich zu einem Verräter am eigenen Volke stempeln, und dies konnte Josephus gleichfalls nicht zusagen. So verwickelt er sich denn in Widersprüche und gibt eine dunkle, verworrene Schilderung der Ereignisse, die den Autor in einem äußerst ungünstigen Lichte erscheinen läßt.

Seine Schuld dem Judentum gegenüber beglich Josephus in einem kurzen Werke, das unter dem Namen „Gegen Apion" oder „Über das hohe Alter des jüdischen Volkes" (Peri archaiotetos joudaion, Contra Apionem) zu uns gelangt ist. Es ist dies eine begeisterte Apologie des Judaismus und der jüdischen Nation, die gegen die falschen Anschuldigungen aller Judenhasser des Altertums gerichtet ist, von dem ägyptischen Priester Manetho bis zum alexandrinischen Hetzer Apion, der unter dem Kaiser Caligula der Ehre teilhaftig wurde, den großen Philosophen Philo zu seinem Widersacher zu haben (Band II, § 72). In diesem Werke bewies Josephus von neuem seine große Anhänglichkeit an die religiös-sittlichen Ideale des Judentums, eine Anhänglichkeit, die durch seine Verehrung für die wertvollsten Elemente der griechisch-römischen Kultur in keiner Weise beeinträchtigt wurde. Obwohl ohne jeglichen kampfesfrohen politischen Patriotismus, war Josephus immerhin von einem geistigen Patriotismus sowie von der Überzeugung durchdrungen, daß die jüdische Weltanschauung und Lebensführung hoch über der Weltanschauung und den Lebensgewohnheiten des aufgeklärten Heidentums stehen. Viele der politischen und moralischen Fehler des Josephus müssen ihm um dieser heißen Liebe zum Judaismus willen sowie darum vergeben werden, daß in seinen geschichtlichen Werken solche Perioden unserer Vergangenheit festgehalten sind, die ohne ihn unweigerlich der Vergessenheit preisgegeben wären. Die Vertreter des nationalen Judentums haben Josephus viele Jahrhunderte hindurch in Acht und Bann getan; seine Bücher sind (abgesehen von der jüdischen mittelalterlichen Umarbeitung seiner geschichtlichen Bücher, die unter dem Namen „Josippon" bekannt ist) nur dank der Fürsorge der christlichen Schriftsteller in ihrem vollen Urtext erhaltengeblieben. In späterer Zeit fand jedoch das Lebenswerk des Josephus auch bei den Vertretern des Judentums Anerkennung: sie er-

kannten neben den Mängeln des Staatsmannes die großen Verdienste des Historiographen an und brachten seinen Ruf im Pantheon der jüdischen Literatur wieder zu Ehren.

§ 15. Der Judenhaß in der römischen Literatur

Bei seiner Verteidigung des Judaismus gegen den Alexandriner Apion hatte Josephus Flavius zugleich auch jene judenfeindlichen Schriftsteller im Auge, in deren unmittelbarer Nachbarschaft er in Rom lebte. Dieser in der römischen Gesellschaft verbreitete *Judenhaß*, in dem neben dem Haß oder der Verachtung dem jüdischen Volke gegenüber auch noch die Furcht vor dem geistigen Einfluß des Judaismus zutage trat, war es gerade, der Josephus dazu bewog, sein polemisches Werk niederzuschreiben. Die feindseligen Gefühle, die die römischen Schriftsteller der vorhergehenden Epoche von der Art eines Horaz oder Seneca[1]) für die Juden gehegt hatten, verstärkten sich noch erheblich nach dem großen jüdischen Kriege, der von den römischen Siegern so schwere Opfer forderte.

„Es erregte den Zorn (der Römer), — sagt der berühmte römische Geschichtsschreiber *Tacitus*, der Zeitgenosse des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus — daß die Judäer allein nicht zur Ruhe kommen wollten" (augebat iras quod soli Judaei non cessissent). Dieser patriotische Zorn scheint dem Tacitus jene haßerfüllten Zeilen diktiert zu haben, die ein wahres Schandmal für seine großangelegte „Geschichte" sind. In dem ausführlichen Kapitel, das der römische Geschichtsschreiber Judäa widmete (Histor. V, 1—13), beschäftigt er sich mehr mit der Charakterisierung des jüdischen Volkes und seiner Religion als mit der Schilderung des jüdischen Krieges. In dieser Charakteristik sind Wahrheit und Dichtung unentwirrbar miteinander verflochten. Nach Tacitus sollen die Juden von der Insel Kreta gekommen sein und ihren Namen von dem Gebirge Ida auf dieser Insel erhalten haben; ihre Vorfahren seien von dort nach Libyen in jenen uralten Zeiten geflüchtet, als „Saturn von Jupiter entthront wurde". Der römische Schriftsteller kann sich offenbar in den einander widersprechenden heidnischen Sagen von der Abstammung des jüdischen Volkes von Äthiopiern, Assyrern, den ho-

[1]) S. Band II, § 95.

merischen „Solymern" u. dgl. nicht zurechtfinden; er kennt die Faseleien des ägyptischen Priesters Manetho über den Auszug eines „Stammes von Aussätzigen" aus Ägypten, eines Stammes, dem Moses „neue, von den Sitten der übrigen Sterblichen abweichende (religiöse) Bräuche beigebracht" hätte; auch das Gerede der griechischen Judenhasser der späteren Zeit bis zu Apion über das Tierbild (einen Esel), das angeblich im jüdischen Tempel aufgestellt gewesen sei, ließ er nicht unbeachtet. Und trotzalledem kann er nicht umhin, die jüdische Religion folgendermaßen zu charakterisieren: „Die Judäer stellen sich nur eine einzige Gottheit, und auch die nur im Geiste vor (mente sola unumque numen intelligunt); sie erachten diejenigen als gottlos, die aus vergänglichem Stoffe Gottesbilder in Menschengestalt herzustellen pflegen. Für sie ist Gott das höchste, ewige, unnachahmliche und unvergängliche Wesen. Darum sind bei ihnen Standbilder jeder Art in ihren Städten, geschweige denn in ihren Tempeln, durchaus verpönt". Was Tacitus besonders mit Entrüstung erfüllt, ist die nationale Abgeschlossenheit der Juden: „Zueinander haben sie festes Vertrauen und Mitgefühl, während sie allen übrigen Menschen gegenüber nur Feindseligkeit und Haß empfinden; sie pflegen mit diesen (den Fremden) weder in Tisch- noch in Bettgemeinschaft zu leben". Er kann die Politik des Antiochus Epiphanes nicht genug rühmen, der „den Judäern ihren Aberglauben zu nehmen und ihnen griechische Sitten beizubringen bestrebt war, um das schlechte Volk besser zu machen". In dieser Würdigung des Geschichtsschreibers mochte wohl der Kaiser Hadrian, ein zweiter Antiochus, eine Aufmunterung zu seinen eigenen Gewalttaten erblickt haben. Doch erlebte bekanntlich Tacitus die neue Erhebung des Bar Kochba und die darauffolgenden Unterdrückungsmaßnahmen nicht mehr. Ein Zeitgenosse des Domitian und Trajan, fand er zwar genügend scharfe Worte zur Brandmarkung des verabscheuungswürdigen Regimes des Domitian in Rom selbst, hielt jedoch die Gewaltherrschaft in den eroberten Provinzen als der Gerechtigkeit durchaus entsprechend.

Die Angst vor den Rom überflutenden Fremden, vor den Griechen, Juden und Ägyptern, veranlaßte auch einen anderen römischen Schriftsteller, den Satiriker *Juvenal*, der ein Zeitgenosse des Trajan und Hadrian war, zu nicht wenig mit Bitterkeit erfüllten Strophen. In einer seiner Satiren (XIV, 96—106) gibt er seiner Besorgnis über

den von vielen Römern bekundeten Hang zu jüdischen Bräuchen Ausdruck:

> Ist es den Kindern beschieden, einen Vater zu haben, der Sabbate feiert,
> Werden sie nichts verehren denn Wolken und himmlische Gottheit,
> Werden meiden des Schweines Genuß, weil auch der Vater es mied,
> Als hieße es Menschenfleisch essen — werden bald auch beschneiden sich lassen.
> Römische Gesetze gewöhnt zu verachten,
> Lernen sie nun und halten und achten der Juden Gesetz,
> Alles, was Moses hat einst überliefert in einem Buche, der Geheimnisse voll:
> Nur dem Glaubensgenossen allein die richtigen Wege zu weisen,
> Und zum labenden Quell nur Beschnittene hilfreich zu führen.

Das gleiche Motiv also wie bei Tacitus: die absonderlichen Glaubensformen und die unverständliche Strenge der jüdischen Sitten sind besonders auffällig, und als Folge davon entsteht die Vorstellung von der Abgeschlossenheit des Judentums gegen die ganze Welt und von seiner Feindseligkeit ihr gegenüber. Juvenal galt sogar der ehemalige judäische König Agrippa II., der sich stets vor den Römern verbeugte und in den höchsten römischen Gesellschaftskreisen verkehrte, nur als ein „Barbar" (Sat. VI, 156f.). Die Angst vor den sich verbreitenden, die römische Staatsreligion unterwühlenden orientalischen Kulten ließ auch die Gefährlichkeit des jüdischen Proselytismus offenbar übertrieben groß erscheinen, wenn auch die aus der allgemeinen Vorahnung, daß die Zersetzung des Heidentums nicht mehr aufzuhalten sei, entspringende Besorgnis gewiß ihre guten Gründe hatte. Und doch hätte eine größere Vertrautheit solcher Schriftsteller wie Tacitus und Juvenal mit der Geschichte des jüdischen Volkes, und sei es auch nur auf Grund der Septuaginta oder der Werke des Josephus, sie leicht vor den gröbsten ihrer Fehler sowie vor ihren unbegründeten Befürchtungen bewahren können. Die römischen Welteroberer verspürten indessen in ihrem politischen Hochgefühl keine Lust, die Lebensweise der von ihnen unterjochten Völker kennenzulernen. Um so vertrauter mit dem Leben der Juden war die griechische Gesellschaft, die in der weiten jüdisch-hellenischen Diaspora überall mit ihnen in Berührung kam. So konnte der aus Griechenland gebürtige Geschichtsschreiber *Plutarch*, ein Zeitgenosse des Tacitus, mit ziemlicher Genauigkeit von den jüdischen herbstlichen Feiertagen berichten, und seine Vermutung, daß in den mit diesen Festen zusammenhängenden Bräuchen der Dionysos- oder Bacchuskult zum Ausdruck komme (so in den in die didaktischen Schriften des Geschichts-

schreibers aufgenommenen „Problemen"), ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen[1]). Auch mit den sonstigen Bräuchen zeigt er sich mehr oder weniger vertraut.

Zwischen „Edom" und Israel, zwischen Rom und dem Judentum, klaffte ein Abgrund. Wohl vermochte im Altertum die Mischform einer jüdisch-hellenistischen Kultur zur Wirklichkeit zu werden, doch zu einem kulturellen Synkretismus jüdisch-römischer Prägung konnte es niemals kommen.

---

[1]) S. Band I, S. 221.

Viertes Kapitel

Das Patriarchat in Galiläa und der Abschluss der Mischna

(138—210)

§ 16. Die politische Lage unter den Antoninen

Die Erhebung des Bar Kochba, der langwierige Krieg und die hadrianischen Unterdrückungsmaßnahmen, die darauf gefolgt waren, hatten auch jenen Teil Judäas völlig ruiniert, der nach der Verheerung unter Vespasian und Titus noch unversehrt geblieben war. Der noch am Leben gebliebene Rest der Bevölkerung geriet in äußerste Not; viele retteten sich vor der Religionsnot durch Flucht in andere Länder, vor allem nach Babylonien. Unter den Auswanderern waren auch Gesetzeslehrer, die dem Los des Rabbi Akiba und der anderen Märtyrer entgehen wollten. Der Süden Palästinas, in dem sich die Kriegsereignisse hauptsächlich abgespielt hatten, bot das traurige Bild der Verödung[1]). Neben Jerusalem, das in die heidnische Stadt Aelia Capitolina verwandelt und den Juden unzugänglich gemacht worden war, blieben dort nur noch halbzerstörte und fast menschenleere Städte übrig; von diesem Los scheint auch Jabne, das ehemalige Zentrum der jüdischen Selbstverwaltung, betroffen worden zu sein. Von dieser Zeit an verschwindet in den römischen amtlichen Urkunden sogar der bis dahin für den Süden Palästinas gebräuchliche Name *Judaea* und wird durch die für die gesamte Provinz geltende Bezeichnung *Syria Palaestina* ersetzt. Ein bedeutender Teil der Bevölkerung Südjudäas zieht nach dem Norden, in das

[1]) Der christliche Apologet Justin der Märtyrer schrieb um die Hälfte des II. Jahrhunderts: „Die es wollen, können auch heute noch das gänzlich verheerte, mit Schutt bedeckte und brachliegende Land (Judäa) in Augenschein nehmen" (Apologie I, 53).

mehr verschont gebliebene *Galiläa*. Hier eben sollte das durch die jüngste Katastrophe zerrüttete jüdische Gemeinwesen erneut aufgerichtet werden.

Bald nach dem Tode Hadrians, mit der Thronbesteigung des *Antoninus Pius* (138—161), setzte eine Reaktion gegen die Verfolgungsmaßnahmen seines Vorgängers ein. Die unmenschlichen, gegen die jüdische Religion gerichteten Edikte des Hadrian wurden aufgehoben. Unter anderem sollte der Beschneidungsbrauch nicht mehr unter jenes allgemeine römische Gesetz fallen, das die Entmannung als eine Körperverletzung ahndete: den Juden wurde vielmehr ausdrücklich gestattet, diesen religiösen Brauch zu beobachten, nur durften sie ihn an Andersgläubigen nicht vornehmen, was allerdings neubekehrten Männern den Übertritt zum Judentum unmöglich machte. In Kraft blieb nach wie vor auch das Verbot, das den Juden bei Todesstrafe das Betreten Jerusalems untersagte[1]).

Die Aufhebung der schwersten Unterdrückungsmaßnahmen des Hadrian erfolgte unter seinem Nachfolger anscheinend nicht ohne Bemühungen seitens der Juden selbst. Eine dunkle talmudische Sage will folgendes darüber wissen. Die Vertreter des durch die Verfolgungen gepeinigten Volkes, der Gesetzeslehrer Jehuda ben Schamua nebst seinen Freunden, sollen nämlich die Hilfe einer den höchsten Würdenträgern des Reiches nahestehenden römischen Matrone in Anspruch genommen haben. Diese vermochte ihnen indessen nur den Rat zu erteilen, die Machthaber um Erbarmen anzuflehen. Jehuda und seine Freunde zogen darauf eines Nachts an den Häusern der römischen Würdenträger vorbei (ob in Caesarea oder in Rom, bleibt unklar) und riefen laut: „Oh, Himmel, sind wir nicht eure Brüder, nicht Kinder desselben Vaters und derselben Mutter? Sind wir denn schlechter als alle anderen Völker, daß ihr uns so erbarmungslos verfolgt?" Das Flehen der Gehetzten wurde denn auch erhört: die Verfolgungsedikte des Hadrian wurden aufgehoben und die Juden durften wieder Sabbat halten, die Beschneidung vornehmen und dem Thorastudium obliegen. Die frohe Kunde davon erreichte Palästina am 28. Adar (März), und so wurde dieser Tag als ein Gedenktag in den Kalender aufgenommen.

Die Nachricht von der Außerkraftsetzung der hadrianischen De-

[1]) Bezeugt von einem Zeitgenossen, von dem erwähnten Justin in seiner Apologie I, 47. Vgl. desselben „Gespräch mit Trypho", 16.

krete gelangte aber auch zu den jüdischen Flüchtlingen, die sich in Babylonien und in anderen Ländern verborgen hielten. Viele von ihnen traten bald die Heimreise an. Indessen ließ mit der Beseitigung der Verfolgungsmaßnahmen jener administrative Druck, der stets auf den Rom untertanen Juden gelastet hatte und nach dem Aufstande des Bar Kochba besonders unerträglich geworden war, noch immer nicht nach. Der Hauptrepräsentant dieses Zeitalters, der Patriarch Simon ben Gamaliel II., kennzeichnet mit folgenden Worten die damalige Lage der Dinge: „Unsere Vorfahren haben das Joch der fremdländischen Gebieter nur von ferne gespürt und ließen doch den Mut sinken; wie sollten wir also nicht kleinmütig werden, die wir bereits dem fremden Staate einverleibt sind? . . . Wollten wir unsere Leiden in ein Gedenkbuch eintragen, so kämen wir nie zu Ende damit“[1]). So mag denn die in den römischen Annalen erhaltengebliebene unklare Nachricht, wonach gegen Ende der Regierung des Antoninus Pius unter den Judäern ein Aufstand ausgebrochen sei, der von dem kaiserlichen Statthalter rasch niedergeschlagen wurde, auf Wahrheit beruhen. Die talmudischen Quellen wollen wissen, daß die römische Regierung um diese Zeit den Versuch gemacht habe, die innere Selbstverwaltung der Juden zu schmälern, indem sie ihre Gerichtshoheit in Zivilsachen aufhob. Eine andere Sage gibt Grund zu der Vermutung, daß unter einem der ersten Antoninen, sei es unter Antoninus Pius oder unter seinem Nachfolger, manche der gegen den Judaismus gerichteten Edikte des Hadrian von neuem in Kraft gesetzt wurden. Dies soll den berühmten Gesetzeslehrer jener Zeit, Simon ben Jochai, veranlaßt haben, nach Rom zu gehen, um die Aufhebung der neuen Dekrete zu betreiben, was ihm auch geglückt sein soll[2]).

Alle diese fragmentarischen und unklaren Nachrichten scheinen nur ein schwacher Widerhall der damals in Vorderasien sich abspielenden politischen Wirren zu sein, an denen auch die Juden nicht unbeteiligt geblieben sein mochten. Es scheint nicht ausgeschlossen zu sein, daß der langwierige Krieg der Römer mit den Parthern, zu dem noch gegen Ende der Regierung des Antoninus Pius gerüstet

[1]) Die zwei an verschiedenen Stellen (Midrasch Echa rabbathi V, 10 und Talm. Sabbat, 13) angeführten Aussprüche des R. Simon scheinen sich beide auf diese Zeit zu beziehen.

[2]) Talm. Meila, 17.

wurde und der dann unter Marc Aurel (161—180) auch tatsächlich ausbrach. in den Herzen der palästinensischen Juden die Hoffnung auf Befreiung von dem römischen Joche von neuem erstehen ließ. Das unterdrückte Volk gab sich dem Wahne hin, daß mit der Hinausdrängung der Römer aus Asien durch die Parther auch seine eigene Lage sich bessern würde. Diese Hoffnung kommt in dem Ausspruch des Simon ben Jochai deutlich zum Ausdruck: „Wenn du ein persisches (parthisches) Roß siehst, das an ein Grabdenkmal im Lande Israel angebunden ist, so erwarte das Erscheinen des Messias". Noch bestimmter äußerte sich ein anderer Gelehrter dieser Zeit, Juda ben Ilai: „Den Zerstörern (Jerusalems) ist es beschieden, durch die Hand der Perser (Parther) zu fallen"[1]). Diese für die Parther gehegten Sympathien blieben allem Anscheine nach der römischen Regierung nicht verborgen. Der Mitregent Marc Aurels, *Lucius Verus*, der Befehlshaber im Feldzuge gegen die Parther war, sah sich daher veranlaßt, zur Bändigung der widerspenstigen Juden Repressivmaßnahmen zu ergreifen, um ihnen so die alles zermalmende Kraft Roms wieder in Erinnerung zu rufen. Nach der erfolgreichen Beendigung des Krieges und namentlich nach dem Tode des Verus (169) wurden allerdings diese außerordentlichen Maßnahmen wieder außer Kraft gesetzt. Der Kaiser Marc Aurel, dieser Philosoph auf dem Throne, war kein Freund der Unterdrückungspolitik und mag daher auf die Vorstellungen der jüdischen Vertreter hinsichtlich der ihrem Volke ehedem gewährten inneren Autonomie hin Entgegenkommen gezeigt haben.

Über das allgemeine Verhalten des kaiserlichen Philosophen den Juden gegenüber sind uns übrigens widersprechende Nachrichten überliefert. Einerseits stellt die talmudische Legende den zweiten Antonin als einen Busenfreund des damaligen jüdischen Patriarchen Jehuda ha'Nassi hin (unter dem talmudischen Antoninus ist wohl Marc Aurel, dessen Regierung in die ersten Jahre des Patriarchats des Jehuda ha'Nassi fällt, zu verstehen); andererseits weiß die römische Chronik (des Ammianus Marcellinus) zu berichten, daß Marc Aurel durchaus keine freundschaftlichen Gefühle für die Juden hegte. So soll er einst auf einer Reise durch Palästina (im Jahre 176) über das unsaubere Aussehen der Landbewohner, die ihm in lärmenden Haufen entgegenkamen, verärgert ausgerufen haben: „Endlich sehe

[1]) Midrasch Schir ha'schirim rabba, VIII, 11; Talm. Joma, 10.

ich ein Volk, das noch schlimmer ist als die Markomannen, Quaden und Sarmaten!"

Die traurigen Verhältnisse, die im römischen Reiche nach dem Ableben Marc Aurels einrissen, verhießen auch den Juden nichts Gutes. Der liederliche kaiserliche Gladiator Commodus (180—192), der Sohn des philosophischen Kaisers, war ein würdiger Repräsentant des sittlich verfallenen Roms. Das darauffolgende Interregnum, währenddessen verschiedene gierige Provinzialstatthalter, Feldherren und sonstige politische Abenteurer nach der Kaiserkrone ihre Hände ausstreckten, war ein untrügliches Zeichen dafür, wie weit in dem mächtigen Reiche der Zersetzungsprozeß bereits fortgeschritten war. So soll einer der Kronprätendenten aus der Provinz, der syrische Statthalter Pescennius Niger, den Einwohnern Palästinas, die ihn um Erleichterung des Steuerdruckes angingen, folgendermaßen geantwortet haben: „Ihr wünscht, daß ich in eurer Gegend die Steuern herabsetze, ich aber möchte sogar die Luft, die ihr einatmet, mit einer Steuer belegen!" Unter so beutegierigen Satrapen war freilich die Ruhe in den Provinzen nicht aufrechtzuerhalten. Als dann Niger im Kampfe mit dem Afrikaner *Septimius Severus*, der schließlich die Kaiserkrone errang (193—211), zugrunde ging, wurden die palästinensischen Städte, die zu Niger hielten, exemplarisch bestraft. Sowohl Samaritaner als Juden hatten sich der Sympathien für den niedergerungenen Niger schuldig gemacht. Den Einwohnern von Neapolis-Sichem wurden die Bürgerrechte entzogen. Anläßlich der Züchtigung der Judäer beschloß der römische Senat, dem Kaiser zu Ehren einen „judäischen Triumph" zu veranstalten. Während seines Aufenthalts in den östlichen Provinzen (im Jahre 202) erneuerte Severus das Verbot des Antoninus Pius, demzufolge es auf Grund des Gesetzes gegen die Entmannung untersagt war, Andersgläubige zum Judentum zu bekehren. Andererseits gestattete er aber „denen, die dem jüdischen Aberglauben folgen", Ehrenämter in der allgemeinen städtischen Verwaltung zu bekleiden (Decurionat), unter der Voraussetzung, daß sie, sofern dies ihre religiösen Gefühle nicht verletze, alle den Munizipalbeamten auferlegten Pflichten erfüllten.

§ 17. Das Synhedrion in Galiläa und der Patriarch Simon

Das politisch an Rom gekettete jüdische Volk mußte alle seine Kräfte aufbieten, um sich gegen die Gefahr der allgemeinen De-

moralisation, die an dem Organismus des Reiches zehrte, zu sichern. Kaum hatten die Verfolgungen des Hadrian ihr Ende erreicht, als schon der erste Gedanke der Volksführer der Wiederherstellung der Selbstverwaltung und einer in sich geschlossenen nationalen Verfassung galt. Wie bereits erwähnt, begannen die nach Babylonien und anderen Ländern ausgewanderten Gesetzeslehrer nach und nach in ihre Heimat zurückzukehren. Unter ihnen befand sich auch eine Schar von Schülern des Akiba, von denen drei bald in der Öffentlichkeit rühmlichst bekannt wurden: *Meir, Simon ben Jochai* und *Jehuda ben Ilai.* Man stand vor der Aufgabe, einen Ort ausfindig zu machen, an dem das Kollegium der Gesetzeslehrer zur Beratung über gesamtnationale Lebensfragen zusammentreten könnte, doch ließ sich in ganz Judäa kein passender Ort finden. Der ehemalige Sitz des Patriarchen und des Synhedrion, Jabne, eignete sich nicht zu diesem Zwecke, weil es während des Aufstandes des Bar Kochba, als in der Nähe von Betar gelegen, stark in Mitleidenschaft gezogen worden war. So versammelten sich denn die Gesetzeslehrer in der *galiläischen* Stadt *Uscha.* Hierher wurden die Gesetzeslehrer und die Gemeindeältesten aus dem ganzen Lande zur Beschlußfassung über die Wege und Mittel zur Wiederherstellung der durch die Kriegsjahre zerrütteten religiösen und nationalen Verfassung berufen. Die Einwohner von Uscha nahmen die Mitglieder der Versammlung in freundlichster Weise auf und sorgten während der ganzen Tagungszeit für ihren Unterhalt. Das Ergebnis der Beratungen war die Bildung eines neuen Synhedrion oder „Beth-din" aus der Mitte der Gesetzeslehrer, sowie die Wiederherstellung des Patriarchats in dem Geschlechte des Hillel (um 140). Zum Patriarchen oder „Nassi" wurde *Simon* erwählt, der Sohn des ehemaligen Patriarchen Gamaliel II. aus Jabne, der in der Reihenfolge der Hilleldynastie unter dem Namen *Simon ben Gamaliel II.* bekannt ist (zum Unterschiede von Simon ben Gamaliel I., der sich im nationalen Kriege von 66—70 hervorgetan hatte).

Simon hatte seinen Vater in sehr jungen Jahren verloren, und als er ein reiferes Alter erreicht hatte, hinderten ihn die eingetretenen Wirren, das väterliche Amt zu übernehmen. Nach dem Aufstande des Bar Kochba gelang es ihm, der Wachsamkeit der hadrianischen Spitzel zu entgehen. Einige Jahre lang hielt sich Simon außerhalb Judäas, wahrscheinlich in Babylonien, verborgen und kehrte, als die

Gefahr vorüber war, wieder in die Heimat zurück. Die umfassende geistliche und weltliche Bildung, die Simon noch in seiner Jugend zuteil geworden war (er studierte nicht nur die jüdische Gesetzeskunde, sondern auch die „griechische Weisheit"), hätte ihn zur Bekleidung der „Nassi"- oder Patriarchenwürde auch unabhängig von seinen erblichen Rechten auf dieses Amt befähigt. So vollzog denn das Gelehrtenkollegium in Uscha, das sich nunmehr in ein Synhedrion verwandelte, durch die Berufung Simons an die Spitze der restaurierten Selbstverwaltung nur einen Akt politischer Klugheit. Als nächste Mitarbeiter wurden dem neuen Patriarchen zwei hervorragende Gesetzeslehrer beigegeben: der erwähnte Rabbi Meir und *Nathan der Babylonier*, der erstere mit dem Titel eines *Chacham* (d. h. gelehrter Referent), der zweite mit dem eines *Ab-beth-din* (Gerichtsvorsteher).

Die Verwaltungstätigkeit des Simon ben Gamaliel war mit der Wirksamkeit des gelehrten Gesetzgebungskollegiums auf das engste verbunden. Gleich seinem Vater suchte auch Simon den übermäßigen scholastischen Eifer der Gesetzeslehrer durch das Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit zu dämpfen. Die dem Volksleben entstammenden Normen des Gewohnheitsrechts galten ihm mehr als schulmäßige Beweisführungen. In der Gesetzgebung vertrat er die folgenden menschenfreundlichen Prinzipien: „Der Beth-din soll keine Anordnungen ergehen lassen, deren Befolgung über die Kraft der Mehrheit geht"; „Belastet nicht das Volk mit unnötigen Verboten: möge es lieber aus Unwissenheit als mit Vorbedacht sündigen!"

Die milde Art des Simon bewahrte ihn indessen nicht vor einem Konflikt mit den maßgebenden Mitgliedern des Gelehrtenkollegiums. Es kam zu einem Vorfall, wie er sich ähnlich zwischen dem Patriarchen Gamaliel und den Gesetzeslehrern in Jabne abgespielt hatte. Auch Simon war wie sein Vater bestrebt, die Macht und die Autorität des Patriarchen zu heben, weil er darin den Eckpfeiler einer einheitlichen Selbstverwaltung erblickte. Um der Patriarchenwürde in den Augen des Volkes neuen Glanz zu verleihen, führte Simon drei verschiedene Formen der Ehrenbezeugung dem Patriarchen-Nassi gegenüber sowie jedem seiner zwei Mitarbeiter im Synhedrionpräsidium ein: beim Eintritt des Nassi in die Gesetzgebungs- oder Gerichtsversammlung mußten sich nämlich alle Anwesenden von ihren Sitzen erheben, während bei dem Erscheinen seiner Stellvertreter, des

„Ab-beth-din" und des „Chacham", nur je ein Teil der Anwesenden aufzustehen hatte. Diese Anordnung verletzte die beiden Mitarbeiter des Simon, den Gerichtsvorsteher Nathan und den Referenten Meir, die an Gelehrsamkeit den Patriarchen durchaus übertrafen. Um nun ihre geistige Überlegenheit allen vor Augen zu führen, verabredeten sie, der Versammlung so komplizierte und schwierige juristische Fragen vorzulegen, daß Simon, der deren Lösung nicht gewachsen war, bei der Erörterung seinen Ruf als Gelehrter unweigerlich zerstören müßte. Die letzte Absicht war angeblich, Simon abzusetzen und das Amt des Nassi dem Nathan als einem Familienangehörigen des babylonischen Patriarchen oder „Exilarchen" zu übertragen. Die Ränke der Opposition blieben indessen nicht geheim und ihre Führer gingen nicht ohne Bestrafung aus: Nathan und Meir wurden kurzerhand aus dem Gelehrtenkollegium ausgeschlossen. Bald machte sich jedoch das Ausbleiben der beiden hervorragenden Gelehrten überaus fühlbar. „Wir sind drinnen, die Thora aber draußen!" — rief einst eines der Mitglieder des Kollegiums mit Anspielung auf den Ausschluß aus. Auf die Fürsprache einiger Mitglieder hin sah man sich schließlich genötigt, die Ausgestoßenen wieder zur Beteiligung an den Diskussionen zuzulassen, jedoch unter der Bedingung, daß die von ihnen stammenden „Halachoth" (Gesetzesbestimmungen) nicht in ihrem Namen, sondern als anonyme Vorschläge in den Schulen tradiert werden sollten. Nathan söhnte sich darauf mit dem Patriarchen aus, während Meir noch lange in der Opposition verharrte und es endlich so weit brachte, daß man über ihn den Bann verhängte. Mit den folgenden, an den Patriarchen und die anderen Gelehrten gerichteten selbstbewußten Worten legte Meir gegen diesen gesetzwidrigen Akt Verwahrung ein: „Ich verweigere euch den Gehorsam, solange ihr mir nicht bewiesen habet, über wen, aus welchem Grunde und für welche Vergehen ihr den Bann verhängt habt!" Die Folge dieses Konflikts war, daß Meir in den letzten Jahren seines Lebens sich ganz von dem Gelehrtenkollegium zu Uscha lossagte und eine eigene Akademie gründete.

Die auf Zusammenfassung der Macht abzielenden Bestrebungen des Simon hatten ihren Grund in der damaligen allgemeinen Lage der Juden, die allerlei separatistische Aspirationen nur zu sehr begünstigte. Während des Aufstandes des Bar Kochba und der hadrianischen Verfolgungen, als das Patriarchenamt unbesetzt blieb und das

Synhedrion lahmgelegt war, wurde nämlich in Babylonien, das zu jener Zeit die Zufluchtsstätte für die Flüchtlinge aus Judäa war, der Versuch gemacht, eine Institution in der Art des Synhedrion ins Leben zu rufen. Ein gewisser *Chananja* (oder Chanina), ein Neffe des durch seine Wirksamkeit in Jabne berühmten Josua ben Chananja, wurde das Oberhaupt dieses babylonischen Synhedrion, das in *Nahar-Pakod*, im Bezirke von Nehardea, gegründet wurde. Vor allem ging Chananja an die Festsetzung der Kalenderfristen und der alljährlichen Feiertage, die bis dahin der ausschließlichen Kompetenz des palästinischen Patriarchen unterstand. Die babylonischen Gemeinden begrüßten die neue Institution mit Freuden, doch erblickte man in Palästina in ihrer Begründung einen offenen Anschlag auf die allgemein anerkannte Hegemonie des Heiligen Landes. Die Bildung eines besonderen geistigen Verwaltungszentrums in Babylonien, wo die Juden noch bis vor kurzem den Anweisungen des Synhedrion von Jabne unterstanden hatten, bedeutete eine schwere Gefahr für die Einheit der jüdischen Nation und des Judaismus. Dem Beispiel der babylonischen Juden konnten leicht ihre in den anderen Ländern verstreuten Volksgenossen folgen; es würde eine ganze Reihe von Synhedrien entstehen, deren jedes das Gesetz nach seiner Weise auslegen würde — und eine Spaltung wäre die unausbleibliche Folge. Dem Patriarchen war es nun zu verdanken, daß er durch seine klugen Maßnahmen die Gefahr bannte. Er schickte nämlich nach Nahar-Pakod eine Gesandtschaft mit der Forderung, Chananja möge angesichts der Tatsache, daß die Wirren in Palästina nun zu Ende seien und das Gelehrtenkollegium in Uscha seine Tätigkeit wiederaufgenommen hätte, das dortige Synhedrion unverzüglich auflösen. Bei dem öffentlichen Gottesdienste im Beisein des Chananja bestieg einer der palästinensischen Gesandten die Kanzel und begann das Thorakapitel, das mit den Worten: „Dies sind die Festtage Gottes" anhebt, in der folgenden Persiflage zu lesen: „Dies sind die Festtage des Chananja", womit er auf die gesetzwidrige Festsetzung der Feiertagsfristen durch den babylonischen Usurpator anspielen wollte. Ein anderer Gesandter benutzte zu dem gleichen Zwecke einen prophetischen Vers, den er so vortrug: „Denn aus Babylon (statt Zion) geht die Thora aus und das Wort Gottes aus Nahar-Pakod (statt Jerusalem)". Auf die Entgegnung des Chananja, Palästina sei ja jetzt verödet und besitze nicht mehr die früher so maßgebenden

Gesetzeslehrer, versetzten die Gesandten: „Die Böcklein sind inzwischen Böcke geworden", d. h. die ehedem Schüler waren, sind jetzt selbst Gesetzeslehrer geworden. Nach einigem Widerstreben mußte Chananja nachgeben. Das Synhedrion zu Nahar-Pakod wurde aufgelöst und die babylonischen Juden erkannten von neuem die Autorität des gesetzlichen Synhedrion von Palästina an.

Dergestalt waren die Widerstände, die die Wiederhersteller des nationalen Zentrums in Palästina nach der durch die Katastrophe verursachten Unterbrechung seiner Wirksamkeit zu überwinden hatten. Sie haben die Aufgabe glücklich gelöst: die Autorität des ehemaligen Synhedrion von Jabne und die rastlose Arbeit in den Schulen erstanden in Galiläa von neuem. Den zwei Generationen der Gesetzeslehrer oder „Tannaiten", der des Jochanan ben Sakkai und des Akiba, folgte ein drittes Geschlecht, dessen würdige Repräsentanten Rabbi Meir und das Gelehrtenkollegium zu Uscha waren.

§ 18. Rabbi Meir und das Gelehrtenkollegium zu Uscha

Einer Sage zufolge stammte Meir aus einer zum Judentum übergetretenen heidnischen Familie. In seiner Jugend saß er den hervorragendsten Gelehrten der Schule von Jabne, Ismael und Akiba, zu Füßen und tat sich noch bei deren Lebzeiten als junger Gelehrter durch außerordentliche Gaben hervor. Akiba verhieß ihm eine glänzende Zukunft. Der Aufstand des Bar Kochba und die darauffolgende Schreckensherrschaft unterbrachen indessen jäh die Laufbahn des Meir und zwangen ihn, in fremden Ländern umherzuirren; erst nachdem Palästina wieder zur Ruhe gekommen war, kehrte er dorthin zurück und wurde, wie bereits erwähnt, einer der Hauptorganisatoren der Konferenz zu Uscha, die das Synhedrion und das Patriarchat von neuem errichtete. Bis zu seinem Bruche mit dem Patriarchen Simon war Meir dessen treuer Mitarbeiter. Später verließ er Uscha und gründete seine eigene Akademie in der Nähe von Tiberias. Den größten Teil des Tages widmete er der Wissenschaft, zur Bestreitung seines Lebensunterhaltes beschäftigte er sich aber mit einem „sauberen und leichten Handwerk", dem Abschreiben von Büchern. Als „Libellar" (ein vom Talmud übernommener lateinischer Ausdruck) erfand Meir eine besondere Art Tinte und erhob die Kunst des Schönschreibens auf eine hohe Stufe der Vollendung.

Auf dem Gebiete der Gesetzeskunde wandelte Meir in den Fuß-

tapfen des Akiba und übertraf in der Erfindung komplizierter Rechtsfälle sogar seinen Meister. Seine Zuhörer gewann er durch die scharfsinnige und geistreiche Art seines Unterrichts. Er verstand es, die verschlungensten halachischen Gedankengänge für seine Zuhörerschaft dadurch ansprechend zu machen, daß er sich bei seinen Vorträgen witziger Vergleiche sowie geistvoller Sagen und Fabeln in reichlichem Maße bediente. Für seine Parabeln wählte Meir mit Vorliebe Motive aus dem Tierreiche: er soll nicht weniger als dreihundert Fabeln verfaßt haben, deren Hauptheld die bei den Fabeldichtern beliebteste Gestalt, der Fuchs, war (Mischle schualim). Freilich mußte die von Meir angewandte scharfsinnige *dialektische* Methode der Gesetzesauslegung Männern von raffiniert ausgebildetem Intellekt auch an und für sich zusagen. Meir pflegte nämlich jedes Problem von verschiedenen Standpunkten aus zu beleuchten; es war ihm ein Leichtes, ein und denselben Satz sowohl logisch zu beweisen als auch zu widerlegen, und so erreichte er es, daß durch die restlose Hervorkehrung des Für und Wider die Wahrheit schließlich zum Vorschein kam. Diese raffinierte Dialektik, die später im Talmud auf die Spitze getrieben wurde, versetzte die Zeitgenossen in Staunen. Sie pflegten zu sagen, daß es schwer sei, in den Auseinandersetzungen Meirs „seiner wahren Meinung auf den Grund zu kommen". Viele von den „Halachoth" Meirs wurden späterhin in die Mischna, teils mit seinem Namen, teils als anonyme Thesen, aufgenommen. In seinen Rechtsentscheidungen und Gerichtsurteilen vertrat er nicht selten die prohibitive und zur Bestrafung neigende Richtung (Chumra, Kenass), namentlich auf dem Gebiete des Familien- und des Zivilrechts. Allerdings galten viele dieser prohibitiven Entscheidungen dem Schutze der Interessen der Schwachen und der wirtschaftlich Abhängigen. So forderte er z. B. die Aufnahme verschärfter pekuniärer Garantien zugunsten der Ehefrau für den Scheidungsfall in die „Ketuba" (Ehekontrakt), um so dem Ehemanne die Scheidung zu erschweren; auch bestand er darauf, daß ein eine wucherische Schuldverschreibung vorzeigender Gläubiger mit dem Verluste sowohl des Kapitals als der Zinsen bestraft werde. Gleich seinem Meister Akiba befaßte sich auch Meir mit der Systematisierung des Riesenstoffs der „mündlichen Lehre". Seine Halachoth-Sammlung ist es, die späterhin Jehuda ha'Nassi, dem zukünftigen Redaktor der bis zu uns gelangten „Mischna", als Hauptquelle diente.

Unter den Meir nahestehenden Männern erweckt besonderes Interesse die originelle Gestalt eines Freidenkers, die in diesem Reiche der harten geistigen Zucht einsam hervorragt. Mag sie auch von dem Nebel der Sage verschleiert sein, so fällt es dennoch nicht schwer, die Züge einer tief tragischen Persönlichkeit in ihr wiederzuerkennen. Es war dies einer der Lehrer des Meir, *Elischa ben Abuja*. Ein Altersgenosse und Freund des Akiba, hatte sich Elischa in seiner Jugend dem Studium des Gesetzes gewidmet, um sodann in den erleuchteten Kreis der Gelehrten von Jabne einzutreten. Der Weg eines Gesetzeslehrers lag geebnet vor ihm, doch bog er seitwärts ab; er vertiefte sich nämlich in die unergründlichen metaphysischen und theologischen Probleme. Der Talmud berichtet: „Vier (Gelehrte) gingen in den *Pardes* (‚Paradies', eine symbolische Bezeichnung für den Bereich metaphysischer Forschung) ein: Ben Asai, Ben Soma, Rabbi Akiba und Elischa ben Abuja. Ben Asai tat einen Blick und hauchte seine Seele aus, Ben Soma tat einen Blick und kam um seinen Verstand, Rabbi Akiba ging in Frieden ein und wieder hinaus, Elischa ben Abuja aber zerstampfte alle Gewächse im Garten". Und in der Tat, während der aus dem Bereiche der ewigen Probleme „in Frieden hinausgegangene" Akiba seiner rastlosen national-geistigen Wirksamkeit oblag, machte der in seinem Glauben wankelmütig gewordene, an seinen früheren Idealen zweifelnde Elischa eine qualvolle geistige Krise durch. In der talmudischen Überlieferung erscheint er als ein Hellenenfreund: „Er summte ständig griechische Gesänge vor sich hin"; als er die Akademie besuchte, kam es vor, daß „die Schriften der Minäer seiner Busentasche entglitten". Es scheint, daß die griechische Philosophie wie auch die Lehren der christlichen Gnostiker ihn in gleicher Weise von dem Wege des angestammten Glaubens abirren ließen. Der gnostische Dualismus (eines höchsten Wesens und eines Demiurgen), vielleicht mit christlichem Anstrich, erschütterte das Grunddogma des Judaismus in seinem Geiste, während die griechische Philosophie ihn an dem Dogma der Vergeltung im Jenseits und der Totenauferstehung zweifeln machte[1]). In seiner Ge-

[1]) Eine talmudische Sage berichtet, daß sich die religiösen Zweifel im Geiste des Elischa zuerst aus folgendem Anlaß zu regen begannen: er soll einst dabei gewesen sein, als ein Mann, der gerade ein sittliches Gebot erfüllte, für dessen Beobachtung die Thora „Glück und langes Leben" verheißt, einem Schlangenbiß zum Opfer fiel. Doch ist aus einer anderen Sage zu entnehmen, daß diese seelische Krise die Folge allgemeinnationaler Verhältnisse war: des unglücklichen Ausgangs

ringschätzung des formalistischen Thorastudiums soll er, der Überlieferung zufolge, so weit gegangen sein, daß er einen Rundgang durch die von Kindern besuchten Schulen machte und dabei ausrief: „Was treiben die denn hier? Wozu all dies Studieren? Möge lieber der eine ein Zimmermann, der andere ein Tischler, der dritte ein Schneidermeister werden!" Ob seines Freidenkertums verfolgt, entfernte sich Elischa immer mehr von seinen ehemaligen Freunden und galt als aus der Gemeinde ausgeschlossen. Schwierig gestaltete sich seine Lage zur Zeit des Aufstandes des Bar Kochba und der hadrianischen Verfolgungen. Der unglückselige Skeptiker, der vergebens die Wahrheit suchte, vermochte sie nicht in jenen religiösen und nationalen Idealen zu erkennen, für die um jene Zeit seine Brüder sich zu Tausenden aufopferten und die den Märtyrertod seines Freundes Akiba durch strahlenden Glorienschein verklärten. Von einem Manne, den der große nationale Kampf nichts anging, wandten sich alle mit Entrüstung ab. Zu dem Beinamen „Sünder" gesellte sich nunmehr der Schmähname „Verräter". Es kamen über Elischa die ungeheuerlichsten Gerüchte in Umlauf. Es wurde davon gesprochen, daß er jüdische Kinder zum Heidentum verführe und diejenigen Juden, die ungeachtet der kaiserlichen Dekrete an ihren religiösen Bräuchen festhielten, bei den römischen Behörden anzeige. Der von Elischa gepflegte Verkehr mit einigen höheren römischen Beamten mochte, im Zusammenhang mit den Gewalttaten des Rufus und der von ihm begünstigten Bespitzelung, all diesen unsinnigen Gerüchten einen Schein der Wahrheit verliehen haben. Die dann nach der Religionsnot eingetretene Reaktion im Sinne einer Verschärfung der geistigen Selbstwehr und der Gesetzesdisziplin mußte Elischa der Gemeinde der Rechtgläubigen noch mehr entfremden. So stand er einsam, verstoßen da. Man gab ihm den Beinamen *Acher*, was soviel heißt wie: der „Andere", der „Abtrünnige".

Nur Rabbi Meir wandte sich von dem von allen verstoßenen Freidenker, der einstmals sein Meister gewesen war, nicht ab. Weit entfernt davon, in Elischa-Acher einen Missetäter zu erblicken, sah er in ihm vielmehr eine tragische Persönlichkeit und schätzte all das

der Erhebung des Bar Kochba. Elischa soll nämlich, wie die Haggada erzählt, den im Kote liegenden Leichnam des öffentlichen Sprechers Chuzpith, eines der zehn Märtyrer aus dem Kreise Akibas, erblickt und dabei ausgerufen haben: „Die Zunge, die Perlen (der Weisheit) ausstreute, leckt nun den Staub!" Hierbei soll sein Glaube an die göttliche Gerechtigkeit zum ersten Male ins Wanken gekommen sein.

Gute, das in diesem eigene Wege gehenden Denker noch übriggeblieben war. „Einen Granatapfel fand ich, das Innere verzehrte ich, die Schale aber warf ich weg" — so pflegte Meir denen zu entgegnen, die ihm seinen Umgang mit dem Ketzer zum Vorwurf machten. Zwei durch die talmudische Überlieferung wiedergegebene Vorfälle zeugen von dem schweren Kampfe, der im Inneren des Elischa wütete. Einst ritt Elischa am Sabbattage aus, während Meir ihm zu Fuß folgte und seinen weisen Reden lauschte. Da hielt Elischa plötzlich inne und sprach zu seinem Jünger: „Meir, kehre um, denn ich glaube, du hast bereits das Stück Weg zurückgelegt, das man am Sabbat gehen darf". — „So kehre denn auch du (auf den Weg der Wahrheit) zurück, Meister!" — rief ihm Meir seinerseits zu. „Oh, nein," versetzte Elischa, „für mich gibt es kein Zurück mehr, denn längst schon vernahm ich die Stimme von oben: ‚Tut Buße alle, die ihr verirrt seid, außer Acher; erkannte doch dieser meine Allmacht und ist mir dennoch untreu geworden'". — Später, als Elischa im Sterben lag, suchte ihn Meir auf und gab sich Mühe, ihn zur Reue zu bewegen. „Wird denn meine Buße jetzt noch erhört werden?" — fragte voll Bitternis Elischa. Meir tröstete ihn, daß auch am Rande des Grabes für die Buße noch immer Zeit genug sei. Da erhob Elischa seine Stimme und weinte, und schied bald darauf aus dem Leben. Der große Skeptiker ging in den Tod, voll Trauer um seinen erloschenen Glauben, um die Ideale seiner Jugend und um seine in die Brüche gegangene Seelenruhe. Zum letzten Male offenbarte sich vor Meir die abgrundtiefe Tragödie eines Geistes, der nach einem Ideal lechzte, an das zu glauben ihm jedoch sein trotziger Verstand verwehrte. „Mein Meister scheint doch mit Gedanken der Reue von dannen gegangen zu sein" — flüsterte Meir vor sich, als er über der Leiche des großen Ketzers gebeugt stand.

Neben dieser tragischen Gestalt des Wahrheitssuchers tritt die abgeklärte Persönlichkeit der Gattin des R. Meir, *Beruria* (Valeria), hervor, in der sich die seelische Anmut idealer Weiblichkeit mit der Verstandeskraft der Männer ihres Kreises vereinigte. Tochter eines Gelehrten (des Chanina ben Teradion) und zugleich Gattin eines Gelehrten, besaß Beruria selbst reiche Kenntnisse und vermochte es in den halachischen Erörterungen sogar mit vielen der Schriftgelehrten aufzunehmen. In ihrer Gesinnung erinnert sie lebhaft an die edelsten Philosophen der stoischen Schule. Es war ihr beschieden, alle Schrek-

ken der hadrianischen Epoche mitzuerleben: ihr Vater starb als Märtyrer auf dem Richtplatz (§ 9), ihre Mutter wurde ermordet, und ihre jugendliche Schwester in eine römische Stadt verschleppt und dort in einem „Hause der Huren" untergebracht. Auf das Drängen Berurias entriß Meir, unter Einsetzung seines Lebens, die Schwester der Schmach, indem er die Wache des Freudenhauses bestach und die Gefangene entführte. Die Jahre des Elends und der Heimatlosigkeit stählten Berurias Charakter. Sie war ein lebendiger Protest gegen die verbreitete Redensart vom „weiblichen Leichtsinn" und bekundete nicht selten eine Standhaftigkeit der Gesinnung und eine Weite des Gesichtskreises, die die hochmütigen Gesetzeslehrer, die auf die Frauen von oben herab zu blicken gewohnt waren, mit Bewunderung erfüllten. Einst soll sie ihrem Manne gegenüber eine Äußerung getan haben, die von ihrer ethischen Auffassung der Bibel Zeugnis ablegt. Meir hatte nämlich von streitsüchtigen Nachbarn zu leiden, und so ließ er sich einmal zu Fluchworten gegen sie hinreißen; da erinnerte ihn Beruria an das biblische Wort (Psalmen, 104, 35): „Mögen die *Sünden* von der Erde verschwinden und die Sünder werden nicht mehr sein" — „du solltest also (meinte sie) nicht den Bösen fluchen, sondern Gott anflehen, daß er sie von ihren Lastern befreie". Von der Selbstbeherrschung Berurias wurden die merkwürdigsten Geschichten erzählt. Einst wurden an einem Sabbattage zwei ihrer Söhne von der Pest hinweggerafft; um die Sabbatruhe ihres Mannes nicht zu stören, verheimlichte sie ihm nun die schreckliche Nachricht bis zum Sabbatausgang. Als er dann am Abend die Wahrheit erfuhr und in Tränen ausbrach, erinnerte ihn Beruria an das Gesetz, wonach ein zur zeitweiligen Aufbewahrung erhaltenes Vermögensstück dem rechtmäßigen Eigentümer jederzeit zurückzuerstatten sei. „Gott hat's gegeben, Gott hat's genommen, der Name Gottes sei gepriesen" — so schloß sie mit den Worten Hiobs.

Inzwischen arbeitete das Gelehrtenkollegium in Uscha auch nach dem Ausscheiden des Rabbi Meir an seinem Werke unentwegt weiter. Das Synhedrion in Galiläa stand zunächst vor der Aufgabe, die Nachwehen der Aufstandszeit zu überwinden, und so gerieten einige seiner Führer in Konflikt mit den römischen Behörden. Durch die Verschleierung der talmudischen Legende hindurch ersteht ein Bild vor uns, in dem sich das ganze politische Ungemach jener Zeit widerspiegelt. Eines Tages saßen in Uscha im Kreise ihrer

Freunde drei Gesetzeslehrer: R. Simon ben Jochai, Jehuda ben Ilai und Jose ben Chalafta, und unterhielten sich über den Wert der römischen Kultur. Jehuda meinte, die römische Herrschaft hätte die eine gute Seite, daß sie die öffentliche Sicherheit gewährleiste und für die äußere Ordnung sorge. „Bedenkt nur — sagte er — wieviel Vortreffliches man den Römern zu verdanken hat: sie haben die städtischen Plätze renoviert, Brücken geschlagen und wohleingerichtete Bäder angelegt“[1]). R. Jose erwiderte nichts, R. Simon ben Jochai aber, ein geschworener Feind alles Römischen, rief mit Entrüstung aus: „Alles, was die Römer geleistet haben, haben sie nur zu eigenem Nutzen getan: sie haben die Marktplätze verschönert, um dort Huren zur Schau zu stellen, sie richteten Bäder ein, um sich körperlicher Wonne hinzugeben; sie haben Brücken geschlagen, um von den Reisenden Zoll zu erheben!“ Den römischen Behörden blieb nun diese Unterredung nicht unbekannt. Der politisch zuverlässige Jehuda wurde darauf reich belohnt, Jose seines Schweigens wegen verbannt, während Simon ben Jochai für seine romfeindlichen Reden zum Tode verurteilt wurde. Simon floh und hielt sich mehrere Jahre hindurch vor der römischen Polizei verborgen. Die Überlieferung fügt noch hinzu, er habe dabei mit seinem Sohne dreizehn Jahre in einer Höhle zugebracht. Erst viel später, als in der römischen Verwaltung Judäas Personalveränderungen eingetreten waren, schloß er sich dem galiläischen Gelehrtenkreise von neuem an. Die Heilquellen von Tiberias stellten seine zerrüttete Gesundheit wieder her, und so konnte er, in Tiberias und Meron (in der Nähe von Zephath) lebend, an den Arbeiten des Synhedrion von Uscha wieder teilnehmen. Im Auftrag des Synhedrion begab er sich denn auch unter einem der Antonine nach Rom, um die Aufhebung neuer Repressivmaßnahmen gegen den Judaismus zu erwirken (oben, § 16).

Diese in der Sage erhalten gebliebenen spärlichen Nachrichten kennzeichnen zur Genüge die politische Stimmung der Führer der dritten Generation nach dem Falle Judäas. Drückende nationale Trauer lastete auf diesem Geschlechte, das den Zusammenbruch der letzten nationalen Hoffnung erlebt hatte. Die geistigen Führer fuhren

[1]) Damit waren vielleicht die von den Antoninen in Aelia Capitolina, dem ehemaligen Jerusalem, zur Verschönerung der Stadt unternommenen Bauten gemeint. Dies mochte manchen Judäern geschmeichelt, bei der Mehrzahl aber nur Anstoß erregt haben. S. Corpus inscriptionum latinarum, B. III, Nr. 116—117. Vgl. Renan, L'Eglise chrétienne, p. 225.

indessen mit verdoppeltem Eifer fort, den Schutzpanzer des Gesetzes zu schmieden. Ein Erbe des Kollegiums von Jabne und ein Jünger des Akiba, pflegte Simon ben Jochai in seiner gesetzgeberischen und wissenschaftlichen Arbeit sorgfältig die Traditionen der vorangegangenen Epoche. Doch wich er in der Methode der Gesetzesauslegung nicht selten von der kasuistischen Art der Schule des Akiba und des Meir ab. Simon suchte stets, dem Sinne und der Absicht eines jeden Gesetzes (Taama di'kera) auf den Grund zu kommen und legte es nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach aus. So dehnte er das biblische Verbot der Verschwägerung mit den kanaanitischen Stämmen auch auf alle anderen fremden Völker aus, da ja der eigentliche Grund des Gesetzes die Verhütung von Mischehen zwischen Juden und Fremden überhaupt war, damit der nationale Typus in seiner Reinheit erhalten bleibe. In den Fällen jedoch, wo es dem Geiste des Gesetzes nicht widersprach, pflegte sich Simon auch für mildernde Gesetzesauslegung zu entscheiden. In seinen zahlreichen haggadistischen Sentenzen liegt eine ganze Weltanschauung beschlossen, die sich durch ihren national-konservativen Geist auszeichnet. Das schwer lastende römische Joch, unter dem Simon selbst so lange unmittelbar zu leiden hatte, bewog ihn zu manchen scharfen Ausfällen gegen die heidnische Welt, die ihm die Verkörperung aller Laster war. Nur die jüdische Nation allein sei seiner Ansicht nach dazu berufen, das höchste sittliche Ideal zu verwirklichen, zu dem der Judaismus der wahre Weg sei.

Die geschichtliche Persönlichkeit des Simon ben Jochai wurde später durch eine phantastische, von der Legende erdichtete Gestalt gänzlich in den Hintergrund gedrängt. Auf Grund der Nachrichten über den dreizehnjährigen Aufenthalt Simons in einer Höhle schrieb ihm nämlich die mittelalterliche Legende die Kraft eines Wundertäters und die Schöpfung einer „Geheimwissenschaft" zu. Im XIV. Jahrhundert wurde er in Spanien zum Verfasser des angeblich gefundenen geheimnisvollen Buches „Sohar" proklamiert, das die Bibel der Kabbalisten werden sollte. Sein Ruhm stieg ganz besonders seit dem XVI. Jahrhundert, als die palästinensischen Kabbalisten den „Sohar" ins Volk zu tragen begannen. Von nun ab wurde das angebliche Grabmal Simons in Meron zur Wallfahrtsstätte für die Frommen, die noch heute am Tage des „Lag-be'omer" (18. Ijar) Scharen von Pilgern herbeilockt.

Der an der obenerwähnten Unterredung neben Simon ben Jochai beteiligte Jehuda ben Ilai, dessen politische Loyalität von der römischen Regierung entsprechend belohnt wurde, stand gleichfalls mit in der ersten Reihe der Führer des galiläischen Synhedrion. Er war der Hauptveranstalter der Restaurationsversammlung in seiner Heimatstadt Uscha (§ 17) und galt als „erster Redner" (Rosch ha'medabrim) in allen öffentlichen Sitzungen. In seinen zahlreichen „Halachoth" hielt sich Jehuda streng an die Methode des Akiba und legte seinen gesetzgeberischen Entscheidungen vielfach die Ausdeutung von Silben und Buchstaben des biblischen Textes zugrunde. Seine ethischen Aussprüche zeugen von der besonderen Hochschätzung, die er der physischen Arbeit entgegenbrachte: „Wer seinen Sohn nicht ein Handwerk lernen läßt — pflegte er zu sagen — der lehrt ihn das Räuberhandwerk".

Was nun den dritten Teilnehmer an der verhängnisvollen Unterredung, den wegen seines Schweigens bestraften Jose ben Chalafta, betrifft, so war sein ständiger Wohnsitz die große galiläische Stadt Zippora. Er zeichnete sich durch Friedfertigkeit und Duldsamkeit fremden Ansichten gegenüber aus. Ein Gegner der leidenschaftlichen Schuldebatten, die, wie er meinte, bis an die Grenze des religiösen Zwiespalts führten, vermochte er nicht selten, die widerstreitenden Parteien zu gegenseitigen Konzessionen zu bewegen. Jose gab sich unter anderem mit Forschungen auf dem Gebiete der Chronologie der jüdischen Geschichte ab, und die Überlieferung schreibt ihm die Verfassung des Traktats „Die Reihenfolge der Weltereignisse" (Seder olam) zu, der eine chronologische Aufstellung der Geschehnisse von der Weltschöpfung bis zur persischen Herrschaft zum Inhalte hat. Das letzte Kapitel, das bis zum Zeitalter des Verfassers selbst, d. i. bis zum Aufstande des Bar Kochba, reicht, bietet leider nur einige höchst fragwürdige Notizen. Bei der Behandlung der biblischen Zeit sind die chronologischen Berechnungen von einer Deutung der Geschehnisse in haggadischem Geiste durchsetzt. Für die Geschichtsschreibung ermangelt der „Seder olam" schon aus dem Grunde jedes Wertes, weil seine Chronologie sich an die traditionsgemäße, mit der Weltschöpfung beginnende Zeitrechnung hält und nichts als eine Wiederholung der biblischen Daten ist. Chronographen und Geschichtsschreiber waren eben um jene Zeit unter den Juden nicht

mehr zu finden[1]). Die Ereignisse der Vergangenheit waren zum Erbgut der im Sagenhaften und Didaktischen schwelgenden Haggada geworden, während die zeitgenössischen Ereignisse nicht einmal aufgezeichnet wurden und nach und nach in dem Nebel der Volkslegende verschwammen.

§ 19. Der Patriarch Jehuda ha'Nassi und der Abschluß der Mischna

Die angestrengte Arbeit des Synhedrion, der Akademien und des Patriarchats in den seit dem Falle von Jerusalem verstrichenen hundert Jahren fand endlich ihre tiefste Synthese in der Wirksamkeit eines Mannes, der in seiner Person die Autoritäten aller dieser Institutionen vereinigte. Rabbi *Jehuda ha'Nassi*, der nach dem Ableben seines Vaters, Simons ben Gamaliel, das Amt eines „Nassi" oder eines Patriarchen angetreten hatte (um 165), war der einflußreichste unter allen der Dynastie Hillels angehörenden Trägern dieser Würde. Seine Geburt fällt in die Zeit des hadrianischen Schreckensregiments. Von früher Jugend an war er in dem seinen Vater umgebenden Gelehrtenkreis heimisch und erwarb dann gründliche Kenntnisse in den Schulen des Ben Jochai und anderer Gesetzeslehrer. In diesen Kreisen hatte Jehuda schon früh Gelegenheit, jenes Selbstverwaltungssystem näher kennen zu lernen, das ganz darauf eingestellt war, unter den allerungünstigsten politischen Verhältnissen die größtmögliche innere Unabhängigkeit zu bewahren. So waltete denn Jehuda nach der Übernahme des Patriarchats mit hohem Geschick seines Amtes. Er verstand es, mit den römischen Behörden freundschaftliche Beziehungen zu unterhalten und die Interessen seines Volkes erfolgreich zu vertreten. Der Überlieferung zufolge soll er sogar der Freund eines der Antonine, wahrscheinlich des Philosophen Marc Aurel, gewesen sein. Von Hause aus sehr wohlhabend, führte Jehuda das Leben eines vermögenden Würdenträgers: so verlangte es seine repräsentative Stellung wie auch der offizielle Umgang, den er mit den römischen Behörden pflegen mußte.

[1]) Eine andere Chronik, die gleichfalls bis zu den Ereignissen der Bar-Kochba-Zeit reicht, „Megillath Taanith" (Fastenrolle), stellt einen kurzen Kalender der alljährlich wiederkehrenden Gedenktage dar, die zur Erinnerung an die wichtigsten geschichtlichen Ereignisse festgesetzt waren. Der aramäische, für das Volk bestimmte Urtext wurde später mit einem hebräischen Kommentar versehen, der die Bedeutung der im Text verzeichneten Ereignisse erläuterte. Der ganze kurzgefaßte Traktat entstammt wohl der Zeit der Mischnasammlung.

In der Person des neuen Patriarchen vereinigte sich somit eine umfassende Gelehrsamkeit mit staatsmännischer Begabung. In dem Bereiche der jüdischen Rechtsforschung bekundete er eher einen Hang zur Synthese, zur Systematisierung, als zu der kleinlichen, die damaligen Schuldisputationen beherrschenden Analyse. Der Drang zur Harmonisierung von Gesetz und Leben beseelte Jehuda in noch viel höherem Maße als seinen Großvater und seinen Vater, die gegen die weltfremde Eigenbrötelei der Schulen anzukämpfen hatten; ihm blieb indessen dieser Kampf erspart, denn er beherrschte die Akademie nicht weniger als das Synhedrion. Der Gesetzeslehrerstand besaß in der Person des Patriarchen nicht nur ein hochangesehenes Mitglied, sondern auch einen fürsorglichen Mäzen. Jehuda sorgte nämlich für den Unterhalt vieler unbemittelter Gelehrten und unterstützte in freigebigster Weise die Schulen, wie er sich denn überhaupt durch seine großzügige Wohltätigkeit berühmt machte. So ließ er, als das Land unter Marc Aurel von Hungersnot und Epidemien heimgesucht wurde, unter den Notleidenden Brot aus seinen Speichern verteilen. Doch trat bei der Verteilung der Unterstützung sein übermäßiger, geistiger Aristokratismus nur zu deutlich an den Tag: er befahl nämlich, nur zugunsten der Gelehrten und der Schriftkundigen, nicht aber der „Am-ha'arazim" (des gemeinen Volkes) einzugreifen. Diese so überaus ungerechte Teilung erregte den Unwillen der besten unter den Schülern des Patriarchen. Einer von ihnen, Jonathan ben Amram, verzichtete darauf, aus seiner Gelehrsamkeit materielle Vorteile zu ziehen, und so erschien er denn, seinen Stand verheimlichend, bei den die Hilfsaktion Überwachenden und bat, daß man ihm, „wie einem hungrigen Hunde oder Raben" etwas zu essen gäbe. Als bald der wahre Sachverhalt entdeckt wurde, sah der Patriarch ein, daß man bei der Speisung von Darbenden keine Klassenunterschiede machen dürfe und versäumte nicht, dementsprechende Anweisungen zu geben. Einst gingen die Töchter des Elischa-Acher den Patriarchen um Hilfe an, wurden aber abgewiesen, da ihr Vater als Ketzer und „Volksfeind" galt. „Meister," riefen die unglückseligen Waisen aus, „vergiß die Taten unseres Vaters und denke an sein Wissen!" Dem Patriarchen kamen Tränen in die Augen und er befahl unverzüglich, den Waisen Fürsorge angedeihen zu lassen.

Unter Jehuda ha'Nassi gelangte das Synhedrion zu höchstem Ansehen und hat auch die volle Mitgliederzahl (70) erreicht. Doch hätte

der Patriarch mit vollem Rechte behaupten können: „Das Synhedrion — bin ich!", denn sein Wille war tatsächlich für die ganze Tätigkeit der gesetzgebenden Versammlung bestimmend. Von ihm hing es ab, den einen oder anderen Gelehrten als der Synhedrionmitgliedschaft würdig zu erklären. Als Synhedrionvorsteher verfügte er über das Recht, nach eigenem Ermessen, ohne den Rat der anderen Mitglieder einzuholen, Richter und Lehrer für die Gemeinden zu ernennen; die von den anderen Synhedrionmitgliedern vollzogenen Ernennungen bedurften hingegen der Sanktion des Patriarchen. Sogar die außerpalästinensischen Gemeinden pflegten sich an den Patriarchen mit Bitten um Ernennung von Lehrern und Richtern zu wenden. Unter der Zuhörerschaft der galiläischen Akademien waren auch junge Leute aus Babylonien reichlich vertreten, die eigens kamen, um ihre wissenschaftliche Ausbildung unter der Oberleitung des Jehuda ha'Nassi zu vollenden. Der bedeutendste unter diesen war *Rabbi Chija*, der Lieblingsjünger und Arbeitsgenosse des Patriarchen. Von Chija und seinen Landsleuten konnte Jehuda vieles über die Lebensweise und die Gemeindeverfassung der babylonischen Juden erfahren. Von Mißgunst nicht ganz freie Neugierde mochten in dem Patriarchen die Erzählungen von der glänzenden amtlichen Stellung des Oberhauptes der babylonischen jüdischen Gemeinden, des „Exilarchen", erwecken, der dazu noch als ein Nachkomme aus dem Königsgeschlechte Davids galt (s. unten, § 27).

In der Gesetzgebungspraxis hielt sich Jehuda von jedem Rigorismus fern. An der Tradition des „Hillelhauses" festhaltend, suchte er vielmehr den Druck des Gesetzes, sofern er den wirtschaftlichen Interessen des Volkes abträglich war, in jeder Weise zu erleichtern. So schickte er sich an, das uralte Gesetz von dem Brachliegenlassen des Landes oder die *Schemita* abzuschaffen, da dieses Gesetz bei dem Bestehen des römischen Besteuerungssystems die Landwirtschaft zu ruinieren drohte. Auch wollte er die zugunsten der Priester in der Form des Zehnten (Maasser) erhobenen Naturalabgaben, die nach der Aufhebung des Jerusalemer Tempeldienstes ihren eigentlichen Zweck eingebüßt hatten, herabsetzen. Diesem Anschlag auf die Überreste der Vergangenheit widersetzte sich jedoch die Partei der Konservativen mit *R. Pinchas ben Jair* an der Spitze. Die übertriebene Frömmigkeit dieses heiligen Mannes gab häufig zu Spott Anlaß; man erzählte z. B., er habe die auf die Landwirtschaft sich beziehenden Gesetze

so streng befolgt, daß selbst sein Esel sich weigerte, Gemüse anzurühren, von dem der Priesterzehnte nicht abgeteilt worden war. Der Patriarch wollte sich nun mit den Hütern des Althergebrachten nicht entzweien und begnügte sich daher mit einer teilweisen Milderung der Gesetze. So erklärte er einige palästinensische Bezirke mit vorwiegend heidnischer Bevölkerung (Skythopolis, Caesarea u. a.) als außerjudäisches Landgebiet, in dem die Beobachtung der Gesetze über das Sabbatjahr und den Zehnten nicht verbindlich sei. Auch setzte sich Jehuda für einige Erleichterungen der zahlreichen Sabbatvorschriften ein, die die Sabbatruhe in eine Kette von Entbehrungen verwandelten (wie z. B. die Bestimmungen über *„Mukza"*, die sogar die Berührung vieler Gegenstände am heiligen Tage untersagten).

Unter Jehuda ha'Nassi verlegte das Synhedrion seinen Sitz nach der Hauptstadt Galiläas *Zippora* (Sepphoris). Die frühere Residenz des Patriarchen und des Synhedrion, Uscha, büßte ihre Bedeutung noch um das Ende des Patriarchats des Simon ben Gamaliel ein. Eine Zeitlang tagte das Synhedrion in Schefaram und Beth-Schearim, bis es dann in Zippora dauernde Unterkunft fand. Die Wahl fiel anscheinend aus dem Grunde auf diese Stadt, weil ihr mildes Klima der zerrütteten Gesundheit Jehuda ha'Nassis zuträglich gewesen sein mochte. Überdies dürfte ihn zur Übersiedlung nach Zippora vielleicht auch noch der Wunsch bewogen haben, sich in nächster Nähe von den römischen Behörden zu wissen, deren Hauptsitz um jene Zeit die Hauptstadt Galiläas war.

Das größte geschichtliche Verdienst des Jehuda ha'Nassi bestand indessen darin, daß er, von den ihn umgebenden Gelehrten unterstützt, das gesamte nachbiblische Material der Gesetze und Überlieferungen, das sich unter der Bezeichnung „mündliche Lehre" seit den Zeiten des Esra und der Großen Synagoge bis zu denen des letzten Synhedrion ununterbrochen angehäuft hatte, sichtete und in Ordnung brachte. Infolge der unausgesetzten, im letzten Jahrhundert besonders intensiven akademischen Arbeit war dieser Stoff so umfangreich geworden, daß es nun nicht länger möglich war, ihn im Gedächtnis aufzubewahren und von Mund zu Mund, von Gelehrtengeneration zu Gelehrtengeneration treu zu übermitteln. Die alte Tradition, die um der Würde des geschriebenen biblischen Gesetzes willen verlangte, daß alle nachbiblischen Gesetze, die Normen des Gewohnheitsrechts sowie

die Deutungen der „Weisen", nicht in schriftlichen Denkmälern, sondern in der Form von mündlichen Überlieferungen aufbewahrt werden sollten, war nun zu den Anforderungen des Lebens wie auch zu denen der Schule in Widerspruch geraten: im Leben mußte kraft der realen Verhältnisse neben die schriftliche Urlehre, die Thora, in Form eines ergänzenden Kodex die „zweite Lehre", die *Mischna*[1]), treten; aber auch in der Schule mußten die vielwissenden Gelehrtenköpfe, diese gleichsam lebenden Enzyklopädien, einem zuverlässigeren Werkzeug des Gedächtnisses, der schriftlichen Enzyklopädie, das Feld räumen. Ein Bedürfnis danach empfanden schon die Vorgänger des Jehuda ha'Nassi, und so versuchten denn auch die hervorragenden Gesetzeslehrer der vorhergehenden Generationen, Sammlungen verschiedener mündlicher Gesetzesbestimmungen und Rechtsentscheidungen („Halachoth") als Leitfaden für den Schulgebrauch zusammenzustellen. Das Ergebnis derartiger Versuche waren die uns nicht erhaltengebliebenen, von Akiba und Meir zusammengefaßten Mischnajoth- oder Halachoth-Sammlungen (§§ 6 und 18). Doch erst Jehuda ha'Nassi gelang es, diese Aufgabe endgültig zu bewältigen.

Auch Jehuda verfolgte ursprünglich in erster Linie theoretische Zwecke, auch er nahm sich vor, eine Sammlung von Gesetzen und wissenschaftlichen Entscheidungen als Nachschlagewerk für die Akademien zu verfassen. Doch ging er in Plan und Methode seiner Zusammenstellung viel weiter als seine Vorgänger. Die riesige Menge von Gesetzesbestimmungen und umstrittenen Meinungen, die Jehuda ha'Nassi gesammelt hatte, bezog sich auf alle Gebiete des Rechts und der religiösen Praxis und wurde nunmehr nach sachlichen Gesichtspunkten in Gruppen eingeteilt. Der bis zu uns gelangte Mischnatext setzt sich aus sechs Teilen („Sedarim" = Ordnungen) zusam-

[1]) Das Wort „Mischna" ist doppeldeutig und kann entweder von dem Verbum „schana" = „lernen", „durch Repetition einüben" abgeleitet oder als ein Bestandteil des Ausdrucks „Mischna-Thora", d. i. „zweite Lehre", Deuteronomium, aufgefaßt werden. Daraus erklärt sich das Vorhandensein zweier Bezeichnungen für die Mischna bei den griechischen Schriftstellern: „Paradosis" (Überlieferung) und „Deuterosis" (nebengeordnete Lehre). In der talmudischen Literatur wird die Mischna häufig in Gegensatz zu „Mikra" gebracht, d. i. zu der im synagogalen Gottesdienst öffentlich vorgelesenen Thora, während die Mischna nur in den Schulen gelehrt zu werden pflegte. Wir haben es hier somit mit einer durchgehenden, sowohl etymologischen wie geschichtlichen Parallele zu den islamitischen *„Koran"* und *„Sunna"* zu tun.

men, die in folgender Weise angeordnet sind[1]): 1. *Séraim* („Saaten") — eine Sammlung von den Ackerbau betreffenden Gesetzen, so z. B. über die Verteilung von Landbesitz und Bodenertrag, über das siebente Jahr („Schemita"), über den den Armen zu überlassenden Teil der Ernte, über die Heben und den Zehnten zugunsten der Priester u. dgl. 2. *Moëd* („Feiertage") — über den Sabbat, die Feier- und Fasttage. 3. *Naschim* (Frauen) — über das Ehe- und Familienrecht. 4. *Nesikin* (Schädigungen oder Eigentumsdelikte) — über das Zivil- und Strafrecht sowie über die Prozeßordnung. 5. *Kodaschim* („Sakramente") — über Opferdarbringungen und Tempelkultus, über Speisegesetze und über rituelles Viehschlachten. 6. *Taharoth* („Reinigungen") — über die rituelle Reinheit von Menschen, Wohnräumen und Geräten, entsprechend den Vorschriften der Hygiene und der öffentlichen Gesundheitspflege. In all diesen verschiedenen Teilen, die ihrerseits in Traktate *(Massichtoth)* zerfielen, war übrigens die Klassifikation keineswegs mit Strenge durchgeführt. So beginnt der die Landwirtschaft betreffende Teil mit einem großen Traktat über Gebete und synagogale Liturgie (Berachoth); in dem auf das Eherecht bezüglichen Teil sind Traktate von den Gelübden und vom Nasiräat („Nedarim", „Nasir") untergebracht und in dem vom Zivil- und Strafrecht handelnden Teil ist der Traktat über das Verhalten den Heiden gegenüber („Aboda-sara"), sowie eine Sammlung von ethischen Sentenzen der Gesetzeslehrer („Pirke Aboth") miteingeschlossen.

Und dennoch brachte diese wenn auch noch unvollkommene Klassifikation in das Chaos der mündlichen Lehre helles Licht. In jedem Traktat ist das Material wiederum in Kapitel und diese in Artikel oder „Mischnajoth" (Lehrstücke) im engeren Sinne eingeteilt. Jeder der Artikel formuliert gewöhnlich eine Grundthese oder eine Frage, worauf die verschiedenen diesbezüglichen Ansichten der Schulen oder einzelner Gesetzeslehrer folgen. Manchmal wird die von der Mehrzahl der Autoritäten vertretene Ansicht als die allgemein anerkannte ohne Namensnennung („Setam") angeführt und erst dann die Son-

[1]) Diese Klassifizierung ist nicht mit Sicherheit unmittelbar auf Jehuda ha'Nassi zurückzuführen: es mag sein, daß sie erst von den späteren Redaktoren festgesetzt oder wenigstens, entsprechend der bei der Verbindung der Gemara mit der Mischna, d. i. bei der endgültigen Abfassung des Textes des palästinensischen und sodann des babylonischen Talmud vorgenommenen Stoffeinteilung, die heute bekannte Form gewann.

deransicht des einen oder anderen Gesetzeslehrers zitiert; doch werden auch die Sonderansichten nicht selten anonym angeführt (die Tradition schreibt diese größtenteils R. Meir oder Jehuda ha'Nassi selbst zu). Die unbestrittenen Gesetzesbestimmungen sind, wie auch sonst in Gesetzbüchern, in dogmatischer Weise dargelegt. Der Stil der Mischna ist überaus knapp und lakonisch. Die Gesetzesvorschrift oder die dissentierende Ansicht ist gewöhnlich kurz gefaßt und entbehrt in den Fällen, wo Quellen und Motive als den Fachleuten bekannt vorausgesetzt wurden, sogar der Motivierung. Die Sprache der Mischna ist die neuhebräische, die sich von der biblischen poetischen Redeweise durch wissenschaftliche Präzision und Klarheit sowie durch ihre Verwandtschaft mit der aramäischen Umgangssprache unterscheidet. Nicht selten kommen darin der griechischen und der lateinischen Sprache entlehnte Fachausdrücke vor. Es war dies anscheinend die damalige akademische oder literarisch-wissenschaftliche Ausdrucksweise, da als Umgangssprache in Palästina schon lange die aramäische Mundart verbreitet war[1]).

Einen allgemeinen Begriff von dem Stile und dem Inhalte der Mischna mögen die folgenden, ihren verschiedenen Teilen entlehnten und für sich selbst sprechenden Proben vermitteln:

„Welche Benediktion wird beim Genuß von Früchten gesprochen? Für die Baumfrüchte preist man den ‚Schöpfer der Baumfrüchte', den Wein ausgenommen, über den man eine besondere Lobpreisung zu Ehren des ‚Schöpfers der Frucht der Weinrebe' spricht. Über die Früchte des Feldes (die Getreidearten) spricht man: ‚Gelobt sei der Schöpfer der Früchte der Erde', nicht aber über das Brot, für welches eine besondere Danksagung gilt: ‚Dem, der das Brot aus der Erde hervorsprießen läßt'. Beim Genuß von Gemüse preist man den ‚Schöpfer der Früchte der Erde', R. Jehuda meint aber den ‚Schöpfer der Pflanzenarten'" (*Berachoth*, VI, 1).

„Welches Maß Arbeit macht einen Bauenden (der Verletzung der Sabbatruhe) schuldig? — Wenn er etwas aufgebaut, behauen, mit einem Hammer angeschlagen, mit einer Rauhbank gehobelt, durchbohrt hat. Dies ist die Regel: wer eine Arbeit verrichtet hat, die am Sabbat selbst eine Spur hinterläßt, ist schuldig. R. Simon

---

1) S. Anhang, Note 3: Die Verwandlung der mündlichen Lehre in eine schriftliche. — Einer talmudischen Erzählung zufolge (Baba kamma, 82—83) soll R. Jehuda ha'Nassi auch im Privatleben die hebräische Sprache der aramäischen vorgezogen haben. Er pflegte zu sagen: „Wozu nützt uns im Lande Israel die syrische (aramäische) Sprache? Wir brauchen entweder die heilige (hebräische) oder aber die griechische Sprache". Die griechische Sprache war dem Patriarchen, der sich ihrer im Verkehr mit den römischen Behörden bedienen mußte, in der Tat durchaus geläufig.

ben Gamaliel sagt: Sogar der, der mit einem Hammer auf den Amboß schlägt, macht sich im Augenblick der Arbeitsverrichtung schuldig, denn er richtet (das Werkzeug) zur Arbeit zurecht" (*Sabbat*, XII, 1).

„War das Neujahrsfest (Rosch-ha'schana) auf einen Sabbat gefallen, so pflegte man dennoch im Tempel (zu Jerusalem) ins Horn zu blasen, in der Provinz aber nicht. Nach der Zerstörung des Tempels setzte Rabban Jochanan ben Sakkai fest, daß man allerorten, wo sich ein Beth-din (ein Gerichtshof) befindet, blasen solle. Rabbi Eleasar behauptete, Rabbi Jochanan hätte (das Blasen) nur in Jabne zugelassen, doch wies man ihn darauf hin, daß dies in gleicher Weise für Jabne sowie für jeden anderen Ort, an dem sich ein Beth-din befand, gegolten hat" (*Rosch ha'schana*, IV, 1).

„Hat jemand seiner Frau einen Ehescheidungsbrief geschickt, dann aber den Boten eingeholt oder ihm einen anderen nachgesandt und zu ihm gesagt: Die Urkunde, die ich dir gegeben habe, gilt nicht, so ist die Ehescheidung nichtig. Kam er (der Mann) vor dem Boten zu seiner Frau oder schickte einen anderen und sagte ihr: Der Ehescheidungsbrief, den ich dir geschickt, ist ungültig, so ist die Ehescheidung ungültig. War aber die Urkunde der Frau bereits ausgehändigt, so kann sie der Mann nicht mehr für nichtig erklären. In alter Zeit pflegte der Mann in solchen Fällen ein anderes Beth-din anzugehen und die Ehescheidung für ungültig zu erklären, doch R. Gamaliel der Alte hat dies aus praktischen Erwägungen heraus untersagt" (*Gittin*, IV, 1).

„Wer Arbeiter unter der Bedingung verpflichtet hat, daß sie früh aufstehen und spät schlafen gehen, kann sie dazu nicht anhalten, wenn es (bei den Arbeitern) nicht ortsüblich ist, früh aufzustehen und spät schlafen zu gehen. Ist es an dem betreffenden Orte Brauch, die Arbeiter zu verpflegen, so ist der Lohnherr zur Verpflegung verpflichtet; ist es Brauch, Süßigkeiten zu verabreichen, so muß er verabreichen — alles nach geltendem Ortsbrauch" (*Baba mezia*, VII, 1).

„Sowohl vermögensrechtliche als strafrechtliche Sachen erfordern Nachforschung und Zeugenvernehmung, denn es heißt: ‚Eine einheitliche Gerichtsbarkeit soll bei euch gelten'. Worin besteht nun der Unterschied zwischen vermögensrechtlichen und strafrechtlichen Sachen? — Vermögensrechtliche Sachen werden vor drei Richtern, strafrechtliche dagegen vor dreiundzwanzig verhandelt. Bei der Verhandlung der ersteren darf man sowohl mit (für den Beklagten) günstigen als auch ungünstigen Argumenten beginnen, wogegen in strafrechtlichen Sachen die Verhandlung stets von einer (für den Angeklagten) günstigen Seite her in Angriff zu nehmen ist. Die vermögensrechtlichen Streitsachen werden mit einer Stimme Mehrheit sowohl zugunsten als zu ungunsten (des Beklagten) entschieden, während in Strafsachen eine Stimme Mehrheit wohl zur Freisprechung genügt, nicht aber zur Verurteilung, die eine Mehrheit von zwei Stimmen erfordert" usw. (*Sanhedrin*, IV, 1).

Der außerordentlich knappe Stil wie auch die protokollartige Darlegungsweise, bei der die Meinungsverschiedenheiten unter den Gesetzeslehrern wohl hervorgehoben sind, die für die umstrittene Frage ausschlaggebende Ansicht jedoch in keiner Weise kenntlich gemacht ist — all dies läßt die Mischna weniger als einen Gesetzeskodex denn als eine Sammlung von für die Gesetzeskunde wichtigem Material er-

scheinen, das der weiteren Bearbeitung noch harrte. Bemerkenswert ist noch, daß hier neben dem geltenden Rechte auch alle bereits außer Kraft getretenen, auf Opferdienst und Tempelkult, auf Kohanim und Leviten sich beziehenden Gesetze mitbehandelt werden, da auch diese den Gegenstand theoretischer Forschung in den Akademien bildeten. Aus alledem ist zu ersehen, daß die Mischna nach dem ursprünglichen Plan des Jehuda ha'Nassi in erster Linie dazu bestimmt war, als ein Nachschlagewerk oder Handbuch für die Rechtsgelehrten und die Rechtsbeflissenen in den Akademien zu dienen. Dieses Ziel hat sie denn auch später ganz erreicht: sie wurde zum Gegenstande peinlichster wissenschaftlicher Forschung und juristischer Exegese, die viele Jahrhunderte hindurch der schulgerechten Wissenschaft unerschöpflichen Stoff boten. Doch sollte durch die Mischna im Laufe der Zeit auch noch ein anderes, von dem Kompilator unmittelbar gar nicht erwogenes Ziel erreicht werden: es war ihr nämlich beschieden, zu einem Kodex geschriebenen Rechts, zur Quelle der Gesetzgebung, zur zweiten Thora zu werden. Sie sollte gleichsam kanonische Dignität erlangen. Alle Gelehrten, deren Meinungen von ihr zitiert werden, von den Schulen Hillels und Schammais angefangen bis zu Jehuda ha'Nassi, erhielten später den Ehrentitel *Tannaiten* (Tannaim, Lehrende — von der aramäisierten Form des Wortes „schana": tanna), während die Gelehrten der nachfolgenden Generationen nur noch als ihre „Interpreten" („Amoraim", Amoräer), als ihre bescheidenen Ausleger gelten.

Das große Verdienst des Urhebers der Mischnaniederschrift wurde noch bei seinen Lebzeiten richtig erkannt. Die Volkstümlichkeit des Jehuda ha'Nassi übertraf den Ruhm eines Jochanan ben Sakkai und eines Akiba. Man nannte ihn unter Weglassung des Eigennamens kurzweg *Rabbi* (Meister). Späterhin legte man ihm auch noch den Titel „der Heilige" bei: „Rabbi Jehuda ha'kadosch", „Rabbenu ha'kadosch" (unser heiliger Meister).

Das Amt eines Patriarchen bekleidete Jehuda ha'Nassi über vierzig Jahre lang (ungefähr bis 210). Seine letzten Lebensjahre waren durch physische Leiden getrübt, die die Folge einer schweren Krankheit waren. Auf seinem Sterbelager bat er, die Trauerzeit nicht allzu lange währen zu lassen und schon nach dreißig Tagen den Unterricht in allen Schulen wieder aufzunehmen. Als sich die Kunde verbreitete, daß der Patriarch in den letzten Zügen liege, strömte das Volk in

Massen nach Zippora, voll Unruhe der Nachrichten über seinen Zustand harrend. Nach dem Ableben des Patriarchen wagte niemand, mit der traurigen Botschaft vor die erregte Menge zu treten. Da erschien ein Jünger des Heimgegangenen, Bar Kappara, im Trauergewande vor dem versammelten Volke und sprach: „Engel und Sterbliche rangen miteinander um die Bundeslade; die Engel siegten und die Bundeslade ist dahin!" Das Volk verstand, was diese Bildersprache zu bedeuten hatte, und ein lautes Wehklagen, das weit in der Umgegend vernehmbar war, erfüllte Zippora. Der ganze Weg von Zippora bis nach Beth-Schearim, wohin die Gebeine des Patriarchen zur Bestattung überführt wurden, war mit dichten Menschenmassen bedeckt. In den Synagogen hielt man tiefempfundene Reden über die hervorragenden Verdienste des heimgegangenen Patriarchen, der der „mündlichen Lehre" ein ewiges Denkmal gesetzt hat.

Fünftes Kapitel

Palästina im letzten Jahrhundert des heidnischen Rom

(210—312)

§ 20. Die politische Lage

Über die Lage der Juden im römischen Reiche im letzten Jahrhundert der Vorherrschaft des Heidentums als der Staatsreligion besitzen wir fast gar keine zuverlässigen Nachrichten. Die hervorstechendsten Züge des III. Jahrhunderts: der Verfall der Autorität der kaiserlichen Gewalt, die immer mehr auf das Niveau des orientalischen Despotismus herabsinkt, und der ständig zunehmende Einfluß der Provinzen auf die Hauptstadt haben sicherlich auch auf das Los der in den östlichen Reichsprovinzen verstreuten Juden zurückgewirkt. Den Thron der Caesaren erringen nicht selten aus Asien oder Afrika stammende Günstlinge der Legionen aus der Provinz. Sie sind es, die die religiösen Kulte des Morgenlandes in die römischen Tempel und morgenländische Sitten in das römische Leben einführen. Es macht sich ein religiöser Synkretismus breit, der den späteren Triumph des Christentums als einer ihrem Wesen nach synkretistischen Religion vorbereitet, zuweilen aber auch dem Judentum nicht ungünstig ist.

Die rechtliche Lage der Juden im Reiche hatte in dieser Zeit im großen und ganzen eine Wendung zum Besseren erfahren. Der Kaiser Caracalla (211—217), der allen Provinzialen das römische Bürgerrecht verlieh, machte dabei auch für die Juden keine Ausnahme (lex Antonina de civitate vom Jahre 212). Fortan besaßen auch die Juden Rechte und Pflichten der römischen Bürger, so auch die Verpflichtung, an der städtischen Selbstverwaltung mitzuwirken. Über das persönliche Verhalten dieses Kaisers den Juden gegenüber wird nur

folgendes erzählt: Caracalla hätte in seiner Kindheit einen jüdischen Knaben zum Spielkameraden gehabt; als er eines Tages von einer seinem Freunde wegen dessen Judentums (ob judaicam religionem) bei Hofe zugefügten Beleidigung erfuhr, empfand der zukünftige Kaiser gegen seinen Vater und die anderen an der ungerechten Behandlung Mitbeteiligten lebhaften Unmut. Sein für die morgenländischen Kulte schwärmender Nachfolger, *Elagabal* (Heliogabal), ging auch an dem jüdischen Kult nicht gleichgültig vorüber. Die Spötter wollten wissen, daß er sich der Beschneidung unterzogen und den Genuß des Schweinefleisches verabscheut hätte. Für die Bewohner Judäas ergab sich jedoch kaum ein Vorteil daraus. Aus den im Talmud erhaltengebliebenen Nachrichten ist zu ersehen, daß die Last der staatlichen Besteuerung um diese Zeit für die palästinensischen Juden noch drückender wurde. Ehedem waren nämlich die jüdischen Landleute auf Grund altverbürgter Vergünstigungen von den Naturalabgaben, der Ablieferung eines bestimmten Ernteteiles zugunsten der im Lande liegenden römischen Truppen in den Sabbatjahren (Schemita), da das Land brachlag, frei; jetzt begann man aber diese Abgaben auch im Erlaßjahr einzutreiben. Der elenden Lage der Ackerbauer Rechnung tragend, gestatteten die Gesetzeslehrer jener Zeit (R. Jannai, ein Schüler des Jehuda ha'Nassi, und andere), solange die rücksichtslose Steuereintreibung anhalten würde, das Land auch im Schemitajahre zu bebauen. Nicht ausgeschlossen erscheint es, daß nach dem Gesetze des Caracalla über das Vollbürgerrecht die Juden gleich allen anderen Provinzialen nunmehr auch zur Leistung der Militärpflicht herangezogen worden sind, indem sie entweder Rekruten stellen mußten oder aber eine besondere Steuer, die sogenannten Rekrutengelder (aurum tironicum), die zur Erhaltung von Mietstruppen verwendet wurden, zu entrichten hatten.

Ein ausgesprochen freundliches Verhalten den Juden gegenüber bekundete der Kaiser *Alexander Severus* (222—235), der den Befehl gab, die alten, ihnen von den ersten Caesaren verliehenen Vorrechte nicht anzutasten. Dies mag sowohl in der allgemeinen liberalen Regierungspolitik dieses Kaisers von syrischer Herkunft wie auch in seiner Vorliebe für den Judaismus seinen Grund gehabt haben. In der Hauskapelle (lararium) des Alexander Severus, wo er jeden Morgen seine Andacht zu verrichten pflegte, standen Darstellungen der von den verschiedenen Völkern des Reiches vergötterten Helden friedlich ne-

beneinander. Neben Orpheus fand sich hier die Darstellung des Erzvaters Abraham und die des Christus. Von den Juden oder den Christen lernte der Kaiser seinen Lieblingswahlspruch: „Tue dem anderen das nicht, was du nicht wünschest, daß er es dir tun solle!" (Ausspruch Hillels). Diesen Wahlspruch (quod tibi fieri non vis alteri ne feceris) pflegte er seinen Beamten als die sicherste Richtschnur zur Vermeidung ungerechter Menschenbehandlung besonders zu empfehlen und ließ ihn sogar auf dem Giebel seines Palastes sowie auf manchen öffentlichen Gebäuden anbringen. Dem Kaiser sagte ganz besonders der Brauch der jüdischen und christlichen Gemeinden zu, die Namen der Amtsanwärter rechtzeitig bekanntzugeben, damit die gegen sie in der Bevölkerung möglicherweise bestehenden Bedenken in Erfahrung gebracht werden könnten; in dieser Weise verfuhr er denn auch selbst bei der Ernennung von Statthaltern in den Provinzen.

Während seiner wiederholten Feldzüge nach Asien gegen die Perser hatte Alexander Severus Gelegenheit, in nähere Beziehungen zu den Repräsentanten des jüdischen Volkes, zum Patriarchen und den Gemeindeältesten, zu treten und ihnen seine Gunst zu erweisen. Diese Vorliebe des Kaisers für die Juden mißfiel den ortsansässigen Griechen und Römern, und die Einwohner Antiochias und Alexandriens nannten den Kaiser in spöttischer Weise einen „syrischen Synagogenvorsteher und Hohepriester" (syrus archisynagogus et archiereus).

Wie hat sich nun das Los Palästinas in der Periode der fünfzigjährigen Anarchie (235—285), die in Rom nach dem Tode des Alexander Severus herrschte, gestaltet? Die Metropole war von blutigen Fehden der einander jäh ablösenden Kaiser, die von den einen Legionen auf den Thron gehoben und von den anderen gestürzt wurden, heimgesucht. Das Geschick des Reiches war der Soldateska aller Provinzen ausgeliefert; „der Caesar von heute stieß den von gestern vom Throne". Unter solchen Verhältnissen war die Aufmerksamkeit der Zentralregierung von dem inneren Leben der fernen Provinzen notgedrungen abgelenkt, und die in sich geschlossenen Nationen, wie die jüdische, mochten sich die Lage zur Erweiterung ihrer Autonomie zunutze gemacht haben. Das Prinzip der „starken Gewalt" gewann im Reiche von neuem die Oberhand, als den Thron der tatkräftige Dalmatier *Diokletian* (285—305) bestieg, der zwecks Befestigung der Reichsgewalt in den Provinzen sich zu einem dezentralisierten Ver-

waltungssystem entschlossen hatte (das System der Mitregentschaft: zwei „Auguste" und zwei „Caesaren"). Der neue Kaiser verfolgte in grausamster Weise die Christen, deren Missionseifer ihm mit ein Grund für den Verfall der römischen Staatsreligion zu sein schien, doch ließ er die Juden unbehelligt. So soll Diokletian, einer talmudischen Nachricht zufolge, während seines Aufenthaltes in Palästina ein Edikt erlassen haben, wonach alle Völkerschaften den römischen Göttern opfern mußten; sogar die „Kuthäer", d. s. die Samaritaner, hatten das Dekret zu befolgen, nur die Juden allein blieben von dem Gewissenszwang verschont. Es ging jedoch nicht ohne Versuche ab, die Juden beim Kaiser anzuschwärzen. Die niedrige Herkunft des Diokletian (er war der Sohn eines Hirten) gab nämlich nicht selten zu beleidigenden Ausfällen gegen ihn Anlaß. Wahrheit und Dichtung vermengend, berichtet nun die talmudische Legende, daß Diokletian in seiner Jugend ein Schweinehirt gewesen sei und nicht wenig unter dem Gespött jüdischer Schulbuben zu leiden gehabt hätte (dabei fügt sie mahnend hinzu, daß man nie auch den geringsten der Römer verächtlich behandeln solle, denn jeder von ihnen könne den Purpur erlangen). Als dann der zum Kaiser gewordene Diokletian in Palästina eintraf, wurde ihm hinterbracht, die Juden machten sich über ihn lustig, indem sie ihn einen Schweinehirten nennen. Der erzürnte Kaiser sandte darauf einen Boten nach Tiberias mit dem Befehl, der Patriarch Jehuda Nessia solle mitsamt den angesehensten Juden in der Stadt Paneas am Sabbatabend vor ihm erscheinen. Der Befehl wurde gerade am Freitag gegen Abend zugestellt, als der Patriarch vor Beginn des heiligen Tages ein Bad nahm. Der Patriarch geriet zunächst in große Verwirrung, da er sich gezwungen sah, die Sabbatruhe zu verletzen; da machte sich aber der Bademeister anheischig, den Patriarchen und die anderen rechtzeitig an Ort und Stelle zu bringen, und hielt in der Tat Wort. Nachdem die Volksältesten die Vorwürfe des Kaisers vernommen hatten, beteuerten sie, daß die Juden es an der dem Kaiser gebührenden Ehrerbietung nicht hätten fehlen lassen und daß sie grundlos verleumdet worden seien. Dieser sagenhafte Bericht scheint ein Körnchen Wahrheit in sich zu bergen: bei seinem Aufenthalt in Palästina (so im Jahre 286 und auch später) mochte Diokletian die Patriarchen Jehuda II. oder Jehuda III. sowie die jüdischen Gemeindeältesten in der Tat emp-

fangen und ihre Fürbitten wie auch die Bezeugung ihrer Untertanentreue entgegengenommen haben.

Um diese Zeit ist eine höchst bedeutsame Tatsache zu beobachten: das nach dem Aufstande des Bar Kochba lange verödet gebliebene Judäa, dessen Hegemonie sich inzwischen nach Galiläa verschoben hatte, beginnt sich von neuem zu regen. In der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts bilden sich bedeutende jüdische Gemeinden und Akademien in Caesarea, Lydda und anderen Städten. Die hadrianische Verfügung, die den Juden den Zutritt zu Aelia Capitolina, dem ehemaligen Jerusalem, verwehrte, bestand noch immer zu recht, doch wurden jetzt Ausnahmen gewährt. Dank der Nachsicht der römischen Wache gelang es manchmal den jüdischen Pilgern, sich in ihre ehemalige Hauptstadt einzuschleichen, um an der Stätte, an der sich einst der Tempel erhob, ihr bitteres Los zu beweinen. Der berühmte christliche Schriftsteller der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts, Origenes, der sich längere Zeit in Palästina aufgehalten hatte, wendet sich in einem seiner Werke an den „Judäer": „Oh, Judäer, solltest du in die irdische Stadt Jerusalem gelangen und gewahr werden, wie sie zerstört und in einen Trümmerhaufen verwandelt daliegt, so weine nicht, wie ihr es jetzt, eurem Gefühl gleich Kindern nachgebend, zu tun pflegt, so schluchze nicht, sondern suche statt der irdischen Stadt die himmlische". Inzwischen wurden aber die Wallfahrten der Juden nach Jerusalem, besonders gegen Ende des III. Jahrhunderts, eine immer häufigere Erscheinung, und es bildete sich dort sogar, wie dies aus einigen talmudischen Andeutungen zu ersehen ist, eine kleine jüdische Siedlung.

§ 21. Die Patriarchen in Tiberias

Nach der rastlosen Arbeit in der Zeit des Jehuda ha'Nassi trat für eine Zeitlang eine Ruhepause ein. Der Sohn und Nachfolger des Mischnasammlers, Gamaliel III. (um 210—230), verfügte weder über die Gelehrsamkeit noch über die staatsmännische Begabung seines Vaters, und so ging denn seine Wirksamkeit fast spurlos vorüber. Erhalten haben sich nur einige Aussprüche dieses Patriarchen, die von der Nüchternheit und Redlichkeit seiner Gesinnung Zeugnis ablegen: „Schön ist es — pflegte er zu sagen —, wenn sich Gelehrsamkeit mit weltlichem Geschäfte paart, denn die Mühe um beides, die geistige

und die physische Arbeit, hält von der Sünde fern. Das Thorastudium allein, ohne Beschäftigung mit einem Handwerk, bleibt letzten Endes fruchtlos und verleitet sogar zur Sünde. Wer sich mit Gemeindeangelegenheiten befaßt, soll es nur um des Himmels willen (nicht aus eigennützigen Motiven) tun . . . Seid vorsichtig den (römischen) Behörden gegenüber, denn sie ziehen den Menschen nur um ihres eigenen Nutzens willen an sich; sie zeigen sich freundlich und gefällig, solange es ihr Vorteil ist, stehen aber dem Menschen in seiner Not nicht bei" (Aboth, II, 2—3). Diese letzte Warnung war vielleicht die Frucht der bitteren Erfahrungen, die der Patriarch bei seinem Verkehr mit den römischen Behörden in Palästina gemacht haben mochte.

Eine neue Blütezeit begann für das Patriarchat unter dem Sohne Gamaliels, *R. Jehuda II. Nessia* (die aramäisierte Form von Nassi). Er trat sein Amt noch in jugendlichem Alter an und stand mehr als ein halbes Jahrhundert lang an der Spitze der nationalen Selbstverwaltung (um 230—286, wenn man sich auf chronologische Mutmaßungen verlassen will). Seinem Großvater an Gelehrsamkeit weit nachstehend, machte Jehuda II. auch keinerlei Ansprüche, wie jener als gesetzgeberische Autorität zu gelten, doch setzte er sich stets für die Machtbefugnisse des Patriarchats aufs entschiedenste ein. Nach Antritt des Patriarchenamtes verlegte Jehuda seine Residenz aus Zippora nach *Tiberias*, wohin auch das Gelehrtenkollegium übersiedelte. Diese am Ufer des Genezarethsees herrlich gelegene galiläische Stadt wird von nun ab für die folgenden zwei Jahrhunderte der ständige Sitz der Patriarchen und der geistige Mittelpunkt des palästinensischen Judentums. Tiberias sollte in der Epoche der palästinensischen Hegemonie als das letzte bedeutende Zentrum jüdischer Selbstverwaltung und akademischer Schaffenskraft eine Rolle spielen. Jehuda Nessia lebte hier als teils weltlicher, teils geistlicher Würdenträger. Zwischen Tiberias und Caesarea, der Residenz des römischen Statthalters, bestanden rege Beziehungen. Der christliche Schriftsteller Origenes, der um jene Zeit in Palästina, und zwar in Caesarea, lebte (um 235), kennzeichnet folgendermaßen die Bedeutung des Patriarchen, den er einen „Ethnarchen" nennt: „Sogar jetzt, da die Römer herrschen und die Judäer ihnen Tribut, die Doppeldrachme, entrichten, verfügt der Ethnarch neben dem Caesar noch immer über weitgehende Gewalt. Die geheimen Tribunale richten sich nach ihrem (der Juden)

Gesetz und es werden dort manchmal sogar Todesurteile ohne Vollmacht dazu (von seiten Roms) gefällt, jedoch nicht so (geheim), daß dies dem Regenten (Statthalter) entgehen könnte. Dies habe ich selbst in Erfahrung gebracht, da ich mich lange Zeit im Lande dieses Volkes aufhielt". Diese Erweiterung der Autonomie lag während der Regierung des judenfreundlichen Kaisers Alexander Severus durchaus im Bereiche der Möglichkeit. In den ersten Jahren seines Patriarchats mag Jehuda II. mit Alexander Severus, der sich in den Jahren 231—233 anläßlich des Krieges mit den Persern in Syrien aufhielt, auch persönlich zusammengetroffen sein, während er in hohem Alter überdies noch Gelegenheit gehabt haben mochte, mit dem nach Palästina gekommenen Kaiser Diokletian in Verbindung zu treten (wenn man annehmen will, daß der Held der oben, § 20, wiedergegebenen Sage eben Jehuda II., nicht sein Enkel, Jehuda III., gewesen ist). Angesichts seiner nahen Beziehungen zur römischen Staatsgewalt räumten die strengen jüdischen Gesetzeseiferer dem Patriarchen und seinen Angehörigen verschiedene Freiheiten in Lebensführung, Haushalt und Tracht ein; in der Familie des Patriarchen sprach man nicht selten griechisch und las in jenen Werken der griechischen Literatur oder der „griechischen Weisheit", die die Rechtgläubigen der Jugend sonst in jeder Weise vorzuenthalten pflegten.

Der liberale, junge Patriarch gab sich indessen mit den wenigen, ihm in seiner persönlichen Lebensweise zuteil gewordenen Erleichterungen nicht zufrieden; vielmehr wollte er auch das Volk von dem Drucke besonders einengender Vorschriften befreien. So versuchte er, manche der „achtzehn Regeln", die in Judäa während des Nationalitätenkampfes zur Absonderung der Juden von den Heiden aufgestellt worden waren[1]), wieder aufzuheben. Die Regeln untersagten nämlich den Juden den Einkauf von Nahrungsmitteln bei Fremdstämmigen und lasteten schwer auf dem Verbraucher. Jehuda gestattete nun, eines der wichtigsten Nahrungsmittel, das Olivenöl, bei Nichtjuden einzukaufen, doch stimmten die Gesetzeslehrer dieser Neuerung nur widerwillig zu und widersetzten sich in entschiedenster Weise allen weitergehenden reformatorischen Bestrebungen des Patriarchen.

Während Jehuda II. so aller kleinlichen Reglementierung abhold war, ließ er um so größere Fürsorge jenen Institutionen angedeihen,

[1]) S. Band II, § 91.

die ihm als die wahren Eckpfeiler des Judaismus galten. Nicht wenig bemühte er sich um die Hebung der Schulbildung und um die Verbreitung des Wissens im Volke. „Die ganze Welt — so sagte er einmal — lebt von dem Odem der kleinen Schulkinder; von der heiligen Sache des Unterrichts der Kinder darf man sich nicht einmal durch ein Werk wie die Tempelerrichtung ablenken lassen". Er pflegte die hervorragendsten Gesetzeslehrer in die einzelnen Städte hinauszusenden, um das Volk über die Wichtigkeit der Schulerziehung der Kinder aufzuklären und den Unterricht in den bestehenden Schulen zu überwachen.

Als dem Träger der vollziehenden Gewalt lag es dem Patriarchen ob, die gerichtlichen und die auf die Verwaltung bezüglichen Entscheidungen des Gelehrtenkollegiums oder des Synhedrion zu vollstrecken. Zu diesem Behufe standen ihm Diener und Beamte zur Verfügung; im Notfalle rief er den Beistand der römischen Behörden an. Mangels einer strengen Abgrenzung der Kompetenzsphären der weltlichen Macht des Patriarchen einerseits und der geistigen Autorität der Gesetzeslehrer andererseits waren jedoch Konflikte zwischen den beiden Faktoren unvermeidlich. So machte Jehuda II. von der auf ihn von seinem Großvater übergegangenen Befugnis, nach eigenem Ermessen Richter und Lehrer in den Gemeinden zu ernennen, einen viel zu weitgehenden Gebrauch. Man warf ihm vor, daß er nicht selten gegen Entgelt ihrem Berufe nicht gewachsene, unwissende Leute zu diesen Ämtern befördere. Die tonangebenden Gesetzeslehrer suchten solche unwürdige Kollegen zu demütigen und öffentlich bloßzustellen. Einst setzte der Patriarch einen wenig vorgebildeten Mann als „Richter" (Rabbi) ein und trug dem Gelehrten Juda bar Nachmani auf, ihm als „Meturgeman"[1]) bei der öffentlichen Predigt in der Synagoge zur Seite zu stehen. Der Neuling bestieg nun die Kanzel, doch vermochte er aus Verlegenheit oder aus Mangel an Wissen keinen Laut hervorzubringen. Nachdem der gelehrte „Meturgeman" vergebens auf die Rede des Debütanten gewartet hatte, rief er die Worte des Propheten aus: „Wehe dem, der zum Holze spricht: Erwache!, zum Steine: Rege dich! Sollte er Bescheid geben? Ist er doch in Gold und Silber gefaßt und keinerlei Geist lebt in ihm!" Auch das Volk

[1]) Die Amtsobliegenheit eines „Meturgeman" oder Dolmetschers bestand darin, die öffentlichen Vorträge der Prediger, denen nicht immer rednerische Begabung zur Verfügung stand, zu erläutern und dem Volk verständlich zu machen.

begegnete übrigens denen, die geistliche Würden für Geld erstanden, nur mit Verachtung. Man verweigerte ihnen den Ehrentitel Rabbi und erhob sich nicht von den Plätzen bei ihrem Erscheinen in den Versammlungen. „Ihr Tallis (Gebetgewand) ist einem Eselsattel gleich", pflegten die empörten Schriftgelehrten zu sagen. Um ähnlichen Mißbräuchen oder Fehlgriffen vorzubeugen, wurde nunmehr bestimmt, daß der Patriarch nur mit Zustimmung des Synhedrion Richter ernennen dürfe.

Einflußreiche Gesetzeslehrer schonten indessen auch den Patriarchen selbst in keiner Weise und machten ihm bald Mißbrauch der Amtsgewalt, bald Überbürdung des Volkes durch maßlose Besteuerung zum Vorwurf. Unter Jehuda II. wurden anscheinend für den Unterhalt des Patriarchenhofes viel höhere Beträge gefordert als unter seinen Vorgängern. So konnte denn der berühmte Gesetzeslehrer Resch-Lakisch dem Patriarchen, als dieser sich einst in seiner Gegenwart über die Erpressungen seitens der römischen Beamten beklagte, in schroffer Weise zurufen: „Nimm nicht, so wird dir nicht genommen werden". Derselbe Gelehrte geriet auch noch aus folgendem Anlaß mit dem Patriarchen in Konflikt. Bei der Repartierung der durch die Ausbesserung der Stadtmauer von Tiberias und durch den Unterhalt der Stadtwache verursachten Kosten zog nämlich Jehuda II. auch die Mitglieder der Gelehrtenkorporation, die ehedem Steuerfreiheit genossen hatten, zu den Lasten heran. Resch-Lakisch legte dagegen Verwahrung ein. Eines Tages, als in der Akademie das Rechtsproblem der Obrigkeitsdelikte erörtert wurde, brachte Resch-Lakisch die folgende These zur Erörterung: „Ob wohl der Nassi (Patriarch), wenn er sich eines entsprechenden Vergehens schuldig gemacht hat, der Geißelstrafe (Malkoth) verfällt?" Die Versammlung stand nicht an, die Frage zu bejahen. Der Patriarch, der hierin eine indirekte Beleidigung seiner Person erblickte, entsandte unverzüglich einen seiner Diener mit dem Befehl, Resch-Lakisch zu verhaften; doch hatte sich dieser, von dem Vorhaben Jehudas unterrichtet, inzwischen rechtzeitig nach einem Nachbarort gerettet. Tags darauf wohnte Jehuda einer Sitzung in der Akademie bei, wo der älteste Gesetzeslehrer R. Jochanan seinen Vortrag halten sollte. Als der Patriarch nun sah, daß dieser nicht zu reden begann und auf jemanden zu warten schien, fragte er Jochanan, wer ihm noch fehlen möge. Dieser erwiderte, er erwarte seinen Freund Resch-Lakisch, ohne den

keine halachischen Disputationen geführt werden könnten. Als der Patriarch erfuhr, daß Resch-Lakisch sich in einem Nachbardorf verborgen halte, gestattete er dem in Ungnade gefallenen Gelehrten nicht nur die sofortige Rückkehr, sondern zog ihm sogar zur Bewillkommnung selbst entgegen. Beim Zusammentreffen dankte Resch-Lakisch Jehuda für dessen Großmut und Milde, konnte aber gleich darauf, als der Patriarch auf das tags zuvor Vorgefallene zu sprechen kam, mit der schroffen Entgegnung nicht zurückhalten: „Glaubst du denn, daß ich aus Furcht vor dir die Lehren der Thora verschweigen werde?"

Ein anderes Mal geschah es, daß R. Jose in einer in der Synagoge von Tiberias gehaltenen Predigt Jehuda dadurch zu nahe trat, daß er erklärte, der Hof des Patriarchen eigne sich nunmehr alle Gaben an, die ehedem den Priestern dargebracht wurden. Jehuda wollte den dreisten Prediger bestrafen, ließ sich aber durch die Fürsprache des R. Jochanan und des Resch-Lakisch zur Versöhnung bewegen. Bei seiner Zusammenkunft mit R. Jose legte ihm der Patriarch unter anderem die Frage vor: „Was bedeutet der biblische Ausdruck: Wie die Mutter, so die Tochter?" — und erhielt zur Antwort: „Wie das Zeitalter, so der Nassi; wie der Altar, so der Priester". Der Patriarch fand jedoch Trost in dem folgenden von ihm selbst geprägten Ausspruch: „Jede Generation hat den Parnes (Führer), den sie verdient". All dies spricht dafür, daß Jehuda sich im allgemeinen durch versöhnlichen Charakter auszeichnete und mit den einflußreichen Gesetzeslehrern in gutem Einvernehmen zu leben bestrebt war. Alle hier erwähnten Konflikte hatten ihren letzten Grund in jenem inneren Antagonismus zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, mit dem schon die Vorgänger Jehudas II. zu rechnen hatten.

Nach dem Tode Jehudas II. beginnt der Niedergang des palästinensischen Patriarchats. Seine Nachfolger, Gamaliel IV. und Jehuda III. (um 286—330), hinterließen in der Geschichte fast gar keine Spuren. Das talmudische Schrifttum läßt sie fast ganz unerwähnt. Sie scheinen sich nur auf die Erfüllung ihrer Amtspflichten beschränkt zu haben, indem sie vor allem für pünktliche Eintreibung der Staats- und Gemeindesteuern Sorge trugen. Unter ihnen bürgerte sich der Brauch ein, Bevollmächtigte oder „Apostel" aus Galiläa in andere Länder zum Einsammeln von Spenden zugunsten des Patriarchenhofes auszusenden. Das Patriarchat Jehudas III. fällt in die

Zeit der großen Krise im römischen Reiche, die die Verwandlung der bis dahin verfolgten christlichen Religion in die herrschende, die Staatsreligion, zur Folge hatte.

§ 22. *Die Epigonen der Mischna und die Amoräer*

Nach dem Mischnaabschluß ging die geistige Arbeit in Palästina in zwei Richtungen weiter vor sich. Die einen widmeten sich der Sammlung jener zahlreichen mündlichen Lehrstücke, die Jehuda ha'Nassi in seine Mischna nicht miteingeschlossen hatte, und stellten aus diesem Stoff supplementäre Sammlungen zusammen; die anderen beschäftigten sich mit der Auslegung des Textes der Mischna, indem sie die Motive der von ihr getroffenen Entscheidungen oder der in ihr gesammelten Sonderansichten dissentierender Gesetzeslehrer erläuterten und mit den Mitteln der juristischen Interpretationskunst neue Schlußfolgerungen daraus zogen. Die einen waren *Sammler* und Redaktoren, die anderen *Interpreten*.

Jehuda ha'Nassi, der in seiner Mischna „Halachoth", d. s. Gesetze oder Gesetzentwürfe sowie von maßgebenden Autoritäten vertretene Ansichten, zu einem Ganzen zusammengeschlossen hatte, vermochte das im Laufe mehrerer Jahrhunderte angehäufte gewaltige Material der mündlichen Lehre nicht ganz zu erschöpfen. Manche Halachoth dürfte der gelehrte Patriarch einfach übersehen haben, während er viele von den ihm geläufigen in die Mischna wohl aus dem Grunde nicht aufnehmen wollte, weil sie ihm als nicht genügend maßgebend erschienen oder als zu weitläufige Einzelheiten die gedrängte, lakonische Darlegungsart dieser Sammlung nur beeinträchtigt hätten. Allein Jehuda ha'Nassi hinterließ nicht nur einen leblosen Kodex, sondern auch lebens- und schaffensfrohe Schüler und Freunde, die das von ihm eingeleitete Werk der Systematisierung der mündlichen Lehre nicht im Stiche ließen. Diese Gelehrten — R. Chija, Uschaja, Abba-Areka u. a. — gaben sich alle Mühe, die von dem Meister übergangenen Halachoth zu sammeln, und vereinigten sie sodann zu besonderen Sammelwerken. Den neuen Stoff mit dem bereits vorliegenden verknüpfend, ordneten sie diesen letzteren innerhalb der sechs obenerwähnten Mischnateile manchmal auf eine neue Weise an, so daß neben der Redaktion des Jehuda ha'Nassi andere parallele Redaktionen zur Entstehung kamen. So entstanden umfassende Samm-

lungen, die unter dem Titel „Barajta" (draußen befindliche Halachoth) und „Tosephta" (ergänzende Halachoth oder parallele Mischnajoth) bekannt sind. Sie waren in verschiedenen, mehr oder weniger vollständigen Abschriften in den Schulen Palästinas und Babyloniens in Gebrauch. Die endgültige Redaktion der „Tosephta" gehört einer späteren Zeit an, während die „Barajta" uns als eine besondere Sammlung überhaupt nicht erhaltengeblieben ist; doch sind Einzelstellen daraus als von den Interpreten der Mischna, den Schöpfern der „Gemara", zitierte Belege in beiden Talmudtexten, dem palästinensischen und dem babylonischen, überall verstreut[1]).

Hand in Hand mit dieser Sammlerarbeit, die gleichsam einen Strich unter das bereits Geleistete zog, ging die intensive schöpferische Arbeit der Rechtsgelehrten weiter, denen die Mischna für neue wissenschaftliche Konstruktionen, für die Aufführung weiterer Stockwerke der „mündlichen Lehre" als unverrückbare Grundlage diente. Diese Gelehrten erhielten den bescheidenen Namen *Amoräer* (Amoraim), d. h. Interpreten, obwohl sie im Grunde an dem Werke der Tannaiten unmittelbar weiterschufen, indem sie durch akademische Erläuterungen und Ausdeutungen die Gesetzgebung und die Rechtskunde bedeutend bereicherten. Ebenso wie die Tannaiten früher auf Grund der heiligen Thora neue Rechtsnormen zur Formulierung brachten, so begannen nunmehr auch die Amoräer (freilich mehr aus theoretischem, denn aus praktischem Interesse) solche Normen auf Grund der gesammelten und schriftlich fixierten Mischna, die für die Schulen zur zweiten Thora wurde, aufzustellen und zu begründen. Der Unterschied zwischen dieser neuen Entwicklungsphase der „mündlichen Lehre" und der vorhergehenden bestand nur darin, daß in demselben Maße, in welchem die Thora an Kompliziertheit von der Mischna übertroffen wurde, auch die Deutung dieser letzteren an Kompliziertheit gewinnen mußte. Die Knappheit der Ausdrucksweise der Mischna, die in ihr vorkommenden Kontroversen, das Fehlen einer Motivierung in der Mehrzahl der sowohl endgültig entschiedenen als auch umstrittenen Lehrsätze — all dies bot unerschöpflichen Stoff für die tiefgründigen Geister. So verlegten sich denn die einen auf die Erläuterung der kurzgefaßten und nicht selten überaus viel-

[1]) Solche Zitate beginnen im Talmud gewöhnlich mit den Worten: „Tanu rabbanan" (so lehrten unsere Meister) oder noch kürzer: „Tanu" (sie lehrten). Über die Tosephta s. unten, § 40.

deutigen Formulierungen der Mischna, die anderen suchten deren Lehrsätze auf logischem Wege oder durch den Nachweis der entsprechenden Quelle in der Thora zu begründen, wieder andere gaben sich Mühe, den Text der Mischna mit den Texten der supplementären Traditionen und Erläuterungen, die in der „Barajta" gesammelt waren, in Einklang zu bringen, und andere schließlich ließen alle diese Quellen vereint zu Worte kommen, um aus einer solchen Zusammenstellung theoretische und praktische Schlußfolgerungen ziehen zu können. Diese Arbeit absorbiert die geistige Energie einer Reihe von „Amoräer"-Generationen.

Die ersten Amoräer gingen unmittelbar aus der Schule des Jehuda ha'Nassi hervor. Nach dem Ableben ihres großen Meisters gründeten sie ihre eigenen Schulen in Galiläa, Judäa und Babylonien und begannen die Mischna, ein jeder nach seiner Art, weiter auszubauen. Im III. Jahrhundert taten sich in Palästina zwei Gruppen von Amoräern hervor: eine ältere und eine jüngere. Die Wirksamkeit der älteren Gruppe fällt ungefähr mit der Periode des Patriarchats Gamaliels III., des Sohnes des Jehuda ha'Nassi, zusammen, während die Wirksamkeit der jüngeren mit dem Patriarchat Jehudas II. zusammenfällt. Der Hauptrepräsentant der ersteren war *R. Chanina bar Chama*, der der letzteren *R. Jochanan bar Napacha*.

Auf Grund einer letztwilligen Verfügung des Jehuda ha'Nassi trat nach dessen Tode Chanina bar Chama das Amt eines Vorstehers der Akademie in der Stadt Zippora an, in der auch der Patriarch Gamaliel III. residierte. Der neue Patriarch, dem es im Gegensatz zu seinem Vater an der Autorität eines Gelehrten fehlte, fand in Chanina einen tatkräftigen Mitarbeiter. Dieser pflegte in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen wie in den praktischen Rechtsentscheidungen stets die Mischna-Lehrsätze zum Ausgangspunkte zu nehmen; auch berief er sich gerne auf die noch von ihm persönlich gehörten Meinungsäußerungen des heimgegangenen Mischnasammlers, als wären sie unumstößliche Wahrheiten. Die Tradition und die Autorität der Altvorderen galt ihm mehr als alle kasuistischen Spitzfindigkeiten, obwohl er auch diese nicht ganz verschmähte. Neben zahlreichen Halachoth haben sich von ihm im Talmud einige philosophisch-ethische Sinnsprüche erhalten, die seine großzügige Weltanschauung bezeugen Das Problem der Willensfreiheit versuchte Chanina durch folgende präzise Formel zu lösen: „Alles ist in Gottes Hand außer

der Gottesfurcht" (Berachoth, 33), d. h. alles ist vorausbestimmt mit Ausnahme der sittlichen Handlungsweise, die der freien Wahl des Menschen überlassen ist. Chanina war auch mit der Heilkunst vertraut und ein Gegner aller Zauber- und Wunderheilmittel. Als Berater des Patriarchen in geistigen Dingen wurde er einst mit einem anderen Gelehrten, *Josua ben Levi*, von dem römischen Statthalter in Caesarea in Audienz empfangen. Der Statthalter soll sich ehrerbietig vor den Gesetzeslehrern erhoben haben, und als man in seiner Umgebung verwundert fragte, warum er denn „diesen Judäern" eine so hohe Ehre erweise, erwiderte er: „Sie erscheinen mir wie Engelsgestalten".

Der eben erwähnte Josua ben Levi besaß seine eigene Schule „im Süden", d. h. im eigentlichen Judäa, in der Stadt Lydda. In den nach dem Aufstande des Bar Kochba verödeten Städten des Südens scheint nunmehr neues Leben erblüht zu sein. Dort lebten und lehrten einige von den Schülern des Jehuda ha'Nassi. Josua ben Levi sparte keine Mühe, um auch in den dortigen jüdischen Gemeinden Ordnung zu schaffen; von Zeit zu Zeit unternahm er in Gemeindeangelegenheiten Reisen nach Caesarea zum Statthalter. Auch soll er einmal, der Überlieferung zufolge, nach Rom gereist sein. Im Süden Palästinas spielte Josua die Rolle eines Stellvertreters des Patriarchen, und nahm sich sogar das Recht, Rabbiner und Richter in den einzelnen Gemeinden zu ernennen. In der Sage erscheint er als ein in die Geheimnisse der messianischen Zeit und des Lebens im Jenseits eingeweihter Seher: in Rom soll er den Messias selbst, als dieser im Stadttore mitten unter Siechen, die ihre Wunden verbanden, saß, gesehen und erfahren haben, daß der Messias sich offenbaren werde, sobald die Menschen den Weg der Gerechtigkeit eingeschlagen haben würden. Einen realeren Hintergrund verrät eine andere Erzählung über Josua ben Levi. Er habe nämlich in Rom gesehen, wie man Marmorbildsäulen mit kostbaren Teppichen umwickelte, um sie vor Regen und Sonne zu schützen, und wie zugleich die Bettler halbnackt umherirrten, ihre Blöße kaum mit Lumpen bedeckend. Voll Entrüstung rief er, den Psalmenvers (36, 7) parodierend, aus: „Deine Gnade erstreckt sich bis auf die mächtigen Felsen, deine Grausamkeit aber reicht bis zur Abgrundtiefe", d. h. Rom ist voll zarter Sorge um Steine, läßt aber die Menschen in die Tiefen des Elends versinken. Im Mittelalter galt Josua ben Levi als Verfasser einer Apokalypse, in der die von ihm im

Paradies und in der Hölle gemachten Erfahrungen ausführlich geschildert werden (Maasse de'Rabbi Josua ben Levi).

Unter den galiläischen Amoräern der älteren Gruppe nahm auch noch *R. Jannai* aus Zippora eine hervorragende Stellung ein, derselbe, der angesichts der Notlage des Volkes zeitweilig die Bestellung der Felder im Sabbatjahre gestattet hatte (§ 20). Er war ein wohlhabender Mann und scheint Chanina seine Vorrangstellung in den akademischen Kreisen streitig gemacht zu haben. Der Mitarbeiter des Rabbi bei der Mischnasammlung, *R. Chija*, bemühte sich auch weiter um die Ergänzung und Vervollkommnung dieses Sammelwerkes. Dabei stand ihm als treuer Gehilfe *R. Uschaja* zur Seite, das Haupt einer Schule zuerst in Galiläa und sodann in der Residenz der römischen Statthalter von Judäa, in Caesarea.

Zu den Schülern des Jannai gehörte Rabbi *Jochanan bar Napacha*, der die jüngere Gruppe der Amoräer des III. Jahrhunderts repräsentiert (er wirkte um 230—286). Kurz vor dem Ableben des Jehuda ha'Nassi gelang es dem noch in zartestem Alter stehenden Jochanan, in der Akademie des großen Meisters dem Unterricht beizuwohnen; viel später entsann er sich noch, wie er als Kind dort unter den Schülern der „siebzehnten Reihe" gesessen, die tiefsinnigen, zwischen dem Patriarchen und den Gelehrten geführten Debatten mitangehört und — kein Wort verstanden hatte. Seine weitere wissenschaftliche Ausbildung erhielt Jochanan in den Schulen des Chanina, Jannai, Uschaja und anderer Jünger des Mischnasammlers. Seine Lehrjahre brachte er in Elend und Not zu. Eines Tages sah er sich sogar genötigt, der Wissenschaft zu entsagen und sich dem Handel zuzuwenden, doch verkaufte er gar bald seinen kleinen Landbesitz, um sich ganz dem Thorastudium widmen zu können. Nach langen Wanderjahren gründete er seine eigene Schule in Tiberias. Es geschah dies um die Zeit, als dem Patriarchen Gamaliel III. in seinem Amte sein Sohn, Jehuda II. Nessia, folgte, der die Residenz aus Zippora nach Tiberias verlegte. Jochanan vertrug sich nämlich in Zippora mit dem Vorsteher der dortigen Akademie, seinem Lehrer Chanina, nicht, da er sich mit ihm über die Methoden der Mischnaexegese nicht einigen konnte; in Tiberias war er hingegen ganz auf sich gestellt. Er wurde hier die rechte Hand des jungen Patriarchen, sein Mitarbeiter im geistlichen Verwaltungsamte, und scheint auch seinen Unterhalt aus

dem Schatze des Patriarchen bezogen zu haben. Man nannte ihn zuweilen: „Jochanan aus dem Patriarchenhause" (debe Nessia).

Jochanan war einer der Hauptschöpfer des sogenannten „palästinensischen Talmud". Die Mischna bedeutete ihm bereits eine zweite Thora, und jeder ihrer Ausdrücke schien ihm eine Analyse, eine Erläuterung, eine Ausdeutung zu erheischen. Aus solchen Ausdeutungen zog er die weitestgehenden Schlüsse sowohl wissenschaftlichen als auch praktischen Charakters. Nicht selten benutzte er zur Erläuterung des Mischnatextes die ihn vielfach ergänzenden „äußeren Mischnajoth" oder die „Barajta", um auf Grund solcher Kollationierung die verschiedenartigsten Konstruktionen aufzubauen. Für die Fälle, wo der Mischnatext divergierende Ansichten mehrerer Tannaiten enthielt, stellte er Regeln auf, auf Grund derer die ausschlaggebende Meinung leicht zu erkennen war. Dies gebot unabweisbar die gesetzgeberische Praxis. Wissensdurst und der Wunsch, sich für das öffentliche Leben vorzubilden, lockten in die von Jochanan in Tiberias geleitete Schule große Scharen von Zuhörern nicht nur aus Palästina, sondern auch aus dem fernen Babylonien herbei.

Den Rechtsentscheidungen des Jochanan verschaffte die Vollzugsgewalt des Patriarchen praktische Geltung. Den Bemühungen beider gelang es unter anderem, die liturgische Ordnung in den Synagogen neu zu regeln. Bei all seiner Wertschätzung der altehrwürdigen Autoritäten war Jochanan in der Praxis jedem engstirnigen Konservativismus durchaus abhold; gar oft kam er den freiheitlichen Bestrebungen des Patriarchen Jehuda II. bereitwilligst entgegen: so gestattete er in gewissen Fällen das Erlernen der griechischen Sprache, wie er denn überhaupt die griechische Weisheit schätzte, wobei er freilich alle die Gefahr der Assimilation außer acht lassenden freidenkerischen Anschauungen entschieden verurteilte. Die despotische Herrschaft Roms erfüllte ihn mit Entrüstung: er pflegte Rom mit dem Raubtier der Daniel-Apokalypse zu vergleichen, dessen eiserne Zähne und kupferne Krallen dazu da seien, alle Völker der Erde zu zerfleischen. Er suchte seine Volksgenossen davon abzuhalten, als Mitglieder in die städtischen Räte einzutreten, wohin die römischen Behörden gern vermögende Leute beriefen, um auf diese Weise die öffentlichen Kassen aufzufüllen. „Beruft man dich in die *Boule* (Rat) — pflegte er zu sagen — so denke an die Jordangrenze" (d. h. flüchte dich jenseits des Jordan).

Ein Genosse und Mithelfer des Jochanan bei der Bearbeitung der Mischna und nicht selten auch sein Opponent in der Akademie war sein Schwager *Simon ben Lakisch*, der unter dem abgekürzten Namen *Resch Lakisch* bekannt ist. Das Leben dieses Amoräers war voll von Abenteuern. In seiner Jugend irrte er, von Not verfolgt, von Ort zu Ort und produzierte sich eine Zeitlang sogar in einem Zirkus als Tierbändiger, da er sich durch riesige Kraft und große Gewandtheit auszeichnete. Jochanan, ein alter Schulfreund des Resch Lakisch, rettete ihn schließlich aus dem Elend und Landstreicherleben, indem er ihm seine schöne Schwester zur Frau gab. Resch Lakisch kehrte nun zur Gelehrtentätigkeit zurück und erwarb sich bald als einer der scharfsinnigsten Gesetzesausleger hohen Ruhm. Im Besitze einer hervorragenden dialektischen Begabung, behielt er sogar in den Disputationen mit seinem in hohem wissenschaftlichen Rufe stehenden Schwager häufig die Oberhand. Fortan hing er an der Wissenschaft mit Leib und Seele. „Wenn du der Wissenschaft für einen Tag untreu wirst — pflegte er nicht selten zu sagen —, so wird sie dir mit doppelter Untreue heimzahlen". Trotz all dieser hervorragenden Eigenschaften gelang es Resch Lakisch indessen nicht, eine selbständige Stellung in der Öffentlichkeit zu erlangen, und er blieb zeit seines Lebens nur ein Gehilfe des Jochanan. Dies mag vielleicht durch sein schroffes Wesen zu erklären sein, von dem er sich zu Zusammenstößen mit dem Patriarchen (§ 21) und anderen einflußreichen Persönlichkeiten hinreißen ließ. Möglich ist es aber auch, daß das Mißtrauen des Gelehrtenkollegiums gegen Resch Lakisch durch manche seiner freidenkerischen Aussprüche erregt wurde. So sprach er sich z. B. einst dahin aus, daß das ganze „Buch Hiob" nur eine „Parabel", d. i. eine didaktische Dichtung, sei, der gar keine wirkliche Begebenheit zugrunde liege; er behauptete ferner, daß alle Begriffe von der Engelwelt „aus Babylonien herübergebracht", d. i. den Persern entlehnt seien, und daß die Anerkennung einer neben Gott bestehenden himmlischen Hierarchie dem Geiste des ursprünglichen Judaismus fremd sei. — Der Tod des Resch Lakisch soll, wie die Sage wissen will, die Folge einer heftigen akademischen Disputation mit Jochanan gewesen sein. In der Hitze der Debatte soll nämlich Jochanan seinen Schwager durch eine schroffe Redewendung so sehr verletzt haben, daß dieser aus Kummer bettlägerig wurde und bald

darauf starb. Der greise Jochanan konnte sich über den Tod seines Freundes bis zu seinem eigenen Lebensende nicht trösten.

Unter den palästinensischen Amoräern nahm R. Jochanan dieselbe überragende Stellung ein wie einstmals R. Akiba unter den Tannaiten. Die Mehrzahl der Mischnaausleger wandelte in seinen Fußtapfen; aus seiner Schule in Tiberias gingen die markantesten Persönlichkeiten des III. Jahrhunderts hervor: Gesetzeslehrer, Richter und andere bedeutende Männer. Die in ganz Palästina verstreuten Freunde und Jünger des Jochanan führten sein Werk, wenn auch nicht mit dem gleichen Erfolge, weiter fort. Aus den Reihen dieser dritten Gruppe der palästinensischen Amoräer, die um 280—315 wirkte, ragen indessen auf dem Gebiete der Gesetzeskunde nur wenige bedeutende Persönlichkeiten hervor.

Noch bei Lebzeiten des Jochanan tat sich in der Akademie von Tiberias sein jüngerer Freund, der aus Babylonien gebürtige *Eleasar ben Pedath* hervor. Nach dem tragischen Tode des Resch Lakisch war es Eleasar, der statt dessen Jochanan zur Seite stand. Jedoch war der hochbetagte Meister mit seinem neuen Assistenten, der ihm bei seinen Lehrvorträgen nicht widersprach, sondern zu allem ja und amen sagte, keineswegs zufrieden. „Wie könnte ich dich — so sprach er häufig zu Eleasar — mit Bar Lakisch vergleichen: wenn ich eine These zur Erörterung stellte, so pflegte er vierundzwanzig Gründe dagegen ins Feld zu führen, worauf ich meinerseits mit der gleichen Zahl von Gegengründen vorrückte, und aus diesem Widerstreit der Meinungen ging die Wahrheit lichtvoll hervor". Nach dem Ableben des Jochanan stand Eleasar einige Zeit an der Spitze der Akademie von Tiberias, wobei er zugleich die Amtsobliegenheiten eines Richters versah und auch sonst in der Öffentlichkeit tätig war. Seine Landsleute, die Babylonier, nannten Eleasar voll Hochachtung „den Lehrer des Landes Israel" und gingen ihn nicht selten um die Entscheidung schwieriger Rechtsfragen an.

Der geistige Verkehr zwischen Palästina und Babylonien begann um diese Zeit überhaupt reger zu werden. Viele Gelehrte reisten von dem einen Lande in das andere, um in den weitbekannten Akademien, die beiden Ländern zum Ruhme gereichten, ihr Wissen zu vertiefen. Zu solchen aus Babylonien gekommenen Gelehrten gehörten auch die drei Schüler des Jochanan, die nach seinem Tode in Palästina wirkten: *Chija bar Abba, R. Ami* und *R. Assi.* Chija sah sich aus Not

veranlaßt, eine Stellung anzunehmen, die seiner Gelehrtenwürde wenig entsprach: er bereiste nämlich Babylonien und andere Länder als ein Sendbote oder „Apostel" mit dem Auftrag, die Spenden zugunsten des Patriarchen Jehuda III. einzusammeln. R. Ami und R. Assi waren nach dem Tode des Eleasar ben Pedath die Vorsteher der Akademie von Tiberias. Von ihnen heißt es, daß sie ihre Vorträge in einer „Synagoge mit Säulengängen" (Kenischta debe amude) hielten, die sich anscheinend noch aus der Zeit Agrippas II. erhalten hat, als man in Tiberias die Bauweise der griechischen Tempel nachahmte. Beide Gelehrten führten den Titel „Richter des Landes Israel" (Dajane de'Erez Israel) und standen dem Patriarchen als seine nächsten Berater und Mitarbeiter zur Seite. Im Auftrage des Patriarchen bereisten sie zusammen mit Chija die Städte Palästinas, um die Volks- und Hochschulen zu inspizieren. Einst kamen diese drei Amoräer in eine Stadt, wo sie weder einen Gesetzeslehrer noch einen Volksschullehrer vorfanden. „Wo sind denn die Hüter der Stadt?" — fragten die Amoräer. Da wurde ihnen die Stadtwache vorgeführt. „Die meinen wir nicht," riefen die Sendboten aus, „vielmehr meinen wir die Gelehrten und die Lehrer, die dem Worte Gottes dienen, denn es steht ja geschrieben: Wenn Gott die Stadt nicht behütet, dann wacht vergeblich die Wache!"

Von den bedeutenderen Amoräern jener Zeit mag noch *R. Abbahu aus Caesarea* erwähnt werden. Auch er war ein Zögling der Schule Jochanans in Tiberias, doch zeichnete ihn im Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Fachgenossen nüchtern-praktische Sinnesart und Geringschätzung der kleinlichen Schulkasuistik aus. Als Richter und Gemeindevorsteher hütete er sich, seine Entscheidungen auf Grund abstrakter akademischer Schlußfolgerungen zu treffen und zog es vor, sich an der lebendigen Erfahrung zu orientieren. In der Residenz des römischen Statthalters, in Caesarea am Meere, bestand um diese Zeit eine jüdische Gemeinde, die gegen Ende des III. Jahrhunderts zu hoher Blüte gelangte und es bereits mit der Gemeinde von Tiberias aufnehmen konnte. Es bildete sich dort auch eine Akademie, deren Mitglieder uns im Talmud häufig unter dem Namen „Lehrer von Caesarea" (Rabbanan de'Kisrin) entgegentreten. Diese Gemeinde fand nun in Rabbi Abbahu, einem Manne von weltlicher Bildung, der das Griechische beherrschte und im Kreise der römischen Würdenträger sich frei bewegte, ein würdiges Oberhaupt. Die Zeitgenossen betrach-

teten es als ein Kennzeichen weitgehenden Freidenkertums, daß Abbahu sogar seine Tochter im Griechischen unterrichten ließ, doch suchte er den Unwillen der Rechtgläubigen dadurch zu beschwichtigen, daß er die Kenntnis der griechischen Sprache für eine „Zierde" der Jungfrau erklärte. Er scheint nicht selten den Patriarchen vor den römischen Behörden vertreten zu haben, und genoß bei den Römern große Achtung; die vornehmen römischen Matronen ehrten ihn durch die Titel: „Haupt des judäischen Volkes", „Wortführer der judäischen Nation". Im talmudischen Schrifttum tritt Abbahu weniger als ein rechtskundiger Halachist hervor denn als ein Haggadist, dem vor allem die Probleme der religiösen Dogmatik, der Moral und der Philosophie am Herzen lagen.

§ 23. *Die Haggadisten und ihre Polemik gegen die Christen*

Die Auslegung der Mischna und die Bearbeitung der mit dem religiösen Ritual und der Rechtskunde zusammenhängenden Fragen erschöpfte keineswegs die gesamte geistige Energie der palästinensischen Amoräer: nicht wenige unter ihnen richteten die ganze Kraft ihres Denkens in erster Linie auf religiös-ethische Untersuchungen. Neben den rechtskundigen Halachisten, die in den Akademien Lehrvorträge hielten, gab es auch Fachmänner der Theologie, die *Haggadisten* (Rabbanan de'agadata), die ihren Ansichten hauptsächlich durch das Predigen in den Synagogen Geltung verschafften.

Von den Zeitgenossen des Jochanan erwarb sich als Haggadist hohen Ruhm *R. Simlai* aus Lydda, der eine Art Wanderprediger („Darschan") war. Simlai lag vor allem daran, das jüdische Gesetz auf seine dogmatischen und sittlichen Grundlagen hin zu prüfen. Alle Vorschriften der jüdischen Religion, 613 an der Zahl, sind von ihm in zwei Kategorien eingeteilt worden: in 248 Gebote und in 365 Verbote. Alle diese sowohl gebietenden wie verbietenden Vorschriften bezwecken seiner Ansicht nach nur die geistige und sittliche Vervollkommnung des menschlichen Wesens. Dieses hehre Ziel komme in dem folgenden uralten Psalm zum Ausdruck, in dem alle Gesetze des Judaismus auf elf Grundgesetze rein moralischen Inhalts zurückgeführt seien: „Wer darf gasten in deinem Zelte, wer darf wohnen auf deinem hohen Berge? 1. Wer unsträflich wandelt, 2. wer recht tut, 3. wer von Herzen Wahrheit redet, 4. wer auf seiner Zunge

nicht Verleumdung trägt, 5. wer einem anderen nichts Böses zufügt, 6. wer nicht Schmach auf seinen Nächsten lädt, 7. wem der Verworfene als verächtlich gilt, 8. wer die Gottesfürchtigen in Ehren hält, 9. wer, wenn er zu seinem eigenen Schaden geschworen hat, es doch nicht abändert, 10. wer sein Geld nicht um Zins gibt, und 11. wer nicht Bestechung gegen den Unschuldigen annimmt" (Psalm 15). Der Prophet Jesaja habe indessen alle Vorschriften des Judaismus auf sechs Grundprinzipien zurückgeführt, indem es bei ihm heißt: „Wer in Rechtschaffenheit wandelt und die Wahrheit redet, wer Gewinn von Erpressungen verschmäht, wer die Annahme von Bestechung abwehrt, wer sein Ohr verstopft, um nicht Blutschuld zu hören, und seine Augen verschließt, um nicht an Bösem seine Lust zu sehen — der wird auf Höhen wohnen" (Jes. 33, 15—16). Nun habe aber der Prophet Micha das Wesen des Judaismus in die folgenden drei Gebote zusammengefaßt: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was Gott von dir fordert: nur recht zu tun, sich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott" (Micha, 6, 8). Und auch in den Schlußkapiteln des Jesajabuches (56, 1) sei der Judaismus auf die zwei Grundnormen zurückgeführt: „Wahre das Recht und übe die Gerechtigkeit!", während die Propheten Amos und Habakuk sämtliche Gebote in dem einen Grundsatz verankerten: „Denn so spricht Gott zum Hause Israel: *Fragt nach mir*, damit ihr am Leben bleibt" (Am. 5, 4); „Der Fromme wird *durch seinen Glauben* am Leben bleiben" (Hab. 2, 4). Also, folgert Simlai, bilden Sehnsucht nach Gott oder Gotteserkenntnis und sittliche Vervollkommnung die einzigen Grundlagen des Judaismus.

Zu den beliebtesten Predigern gehörten ferner noch *Samuel bar Nachmeni*, *Levi bar Chama* und *Abba bar Kahana*. Die talmudische Haggada, namentlich aber der Midrasch, sind voll von ihren Predigten über biblische Texte. Von ihren kurzen Sinnsprüchen verdienen besonders die folgenden hervorgehoben zu werden: „Auge und Herz sind zwei Mittler der Sünde"; „Kein über einen Menschen hereinbrechendes Unheil, das nicht einem anderen zum Vorteil gereichte"; „Drei Glieder sind dem Willen des Menschen gehorsam, drei andere aber von ihm unabhängig: die ersteren drei sind Mund, Arme und Beine, die letzteren Auge, Ohr und Nase"; „Die Sonne geht auf und unter: ein großer Mann stirbt, ein anderer kommt statt seiner zur Welt"; „Solange in den Synagogen und Schulen die Stimme Jakobs ertönt,

bleiben die Arme des Esau kraftlos" (in Anknüpfung an die Bibelstelle: „Die Stimme Jakobs und die Arme Esaus"). „Die Arme Esaus" waren eine bekannte Redewendung zur Bezeichnung der despotischen Herrschaft Roms, da die Haggadisten unter „Esau" oder „Edom" gewöhnlich das römische Reich zu verstehen pflegten. Der Unwille gegen Rom kommt in den damaligen Predigten gar oft zum Durchbruch. „War in Ägypten Finsternis, so herrscht in Rom das Chaos," sagte R. Abba, auf die damaligen Wirren im Reiche anspielend. „Die römische Regierung hat nur eines im Sinn: miß ab und gib her (die Abgaben)!" Es begegnen uns aber auch Strafreden gegen die im jüdischen Leben selbst zutage tretenden Schäden. Die gottesfürchtigen „Darschanim" äußern ihre Entrüstung darüber, daß die jüdische Jugend, auch aus den Gelehrtenkreisen, nicht selten in heidnischen Theatern und Zirkussen zu sehen ist.

Im Talmud haben sich überdies viele Bruchstücke aus dem apologetischen Schrifttum jener Zeit erhalten, das namentlich gegen die Dogmen des Christentums gerichtet war. Die Haggadisten kämpften in ihren synagogalen Predigten gegen jene verkehrten Auslegungen des biblischen Textes an, die von den Repräsentanten der christlichen Kirche zur Rechtfertigung der Dogmen vom Gottessohn, der Trinität u. dgl. in Umlauf gebracht worden waren. Manchmal ist aus diesen Ausfällen gegen die „Minäer", d. s. die Judenchristen, die Gnostiker oder die zum Christentum bekehrten Heiden, ein unmittelbarer Nachklang religiöser Disputationen herauszuhören, die damals zwischen jüdischen und christlichen Theologen stattzufinden pflegten. Unter den Rabbinen gab es sogar besondere Fachleute auf diesem Gebiete. Zu diesen gehörte der eben erwähnte R. Simlai, der seinen Wohnsitz in der Stadt Lydda oder Diospolis hatte, wo im III. Jahrhundert auch eine christliche Gemeinde bestand. (Diese Gemeinde war auf dem Konzil von Nicäa im Jahre 325 bereits durch einen eigenen Repräsentanten, einen Bischof, vertreten.) Die Kirchenlehrer beriefen sich häufig zur Bekräftigung des Dogmas vom Gottessohn oder der Dreifaltigkeit (Vater, Sohn und Heiliger Geist) auf den biblischen Gottesnamen *Elohim*, der grammatisch die Pluralendung („im") aufweist. Um nun diesen Beweisgrund zu entkräften, führte Simlai alle Bibelsätze an, in denen dieser Gottesname vorkommt, und machte geltend, daß das auf ihn sich beziehende Prädikat stets im Singular gebraucht wird, so z. B. „Elohim *schuf*", nicht aber „schufen". Es war dies ein

Beweis nicht nur gegen die Dogmenlehre des Christentums, sondern zugleich auch gegen die sektiererischen Lehren der Gnostiker, nach deren Auffassung der allerhöchste Gott die Welt mit der Hilfe eines Mittlers, des Demiurgen, geschaffen habe, der mit der Lenkung der Welt- und Menschengeschicke beauftragt worden sei. Was aber die verschiedenen Gottesnamen (El, Elohim, Adonai usw.) betrifft, die man im Sinne einer *numerischen* Verschiedenheit zu deuten suchte, so begegnete dem Simlai mit dem Hinweis darauf, daß ja auch der römische Kaiser verschiedene Titel führe: Caesar, Augustus, Basileus u. dgl. m. Nur eine Bibelstelle machte den Apologeten des Judaismus Schwierigkeiten, nämlich der Vers, in dem Gott spricht: „Laßt *uns* Menschen machen nach *unserem* Bilde" (Gen. 1, 26); allein auch in diesem Falle war Simlai um eine Erklärung nicht verlegen; heißt es doch im folgenden Verse deutlich: „Und Elohim *schuf* (nicht aber schufen) den Menschen nach seinem Bilde". Ein anderer Haggadist, Samuel bar Nachmeni, ersann aus Anlaß der erwähnten heiklen Bibelstelle die folgende Parabel: „Als Moses die Thora niederschrieb und bei dem Vers anlangte: ‚Laßt uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich', sprach er zu Gott: Oh, Herr der Welt, durch diese Wendung gibst du ja den Minäern eine Handhabe zur Bekräftigung ihrer Irrlehre (von den zwei Gottheiten)! Gott erwiderte jedoch: Schreibe nur! Wer sich Irrlehren hingeben will, möge es auf seine eigene Verantwortung tun".

Noch schärfer polemisierte gegen die Minäer der vorhin erwähnte Abbahu, das Haupt der jüdischen Gemeinde von Caesarea, wo außer dem römischen Statthalter auch noch ein christlicher Bischof seinen Sitz hatte. Die folgenden Worte des Abbahu sind direkt gegen das Grunddogma des Christentums gerichtet: „Sagt dir ein Mensch: Ich bin ein Gott, so lügt er; sagt er: Ich bin der ‚Menschensohn' (das evangelische Epitheton für Christus im Sinne des Gottmenschentums), so wird er schließlich bloßgestellt werden; sagt er: Ich fahre gen Himmel, so wird er es nie erfüllen"; „Gott ist einem irdischen König nicht gleich: er hat weder einen Vater, noch einen Sohn, noch einen Bruder. Dies ist der Sinn des biblischen Verses: Ich bin der erste und der letzte und es gibt keinen Gott außer mir". Das Himmelfahrtsdogma pflegten die Christen durch die Berufung auf Chanoch zu bekräftigen, von dem es in der Bibel heißt, daß „Gott ihn zu sich genommen hatte"; dem begegnete nun R. Abbahu durch den Hin-

weis auf jene Bibelstellen, in denen der Ausdruck „Gott nahm zu sich" im Sinne von „Gott ließ ihn sterben" gebraucht wird.

Ein viel größeres Interesse als die jüdischen Gelehrten hatten an den religiösen Disputationen die Christen, die ja ihre Glaubenslehre nur auf dem Wege einer Widerlegung der ungekünstelten, bei dem „Volk der Schrift" üblichen Bibelauslegung erhärten konnten. In dem von Hadrian bis zu Konstantin dem Großen reichenden Zeitraum (138—312) hatte nämlich das sich immer weiter im römischen Reiche ausbreitende Christentum allerlei äußere und innere Hemmnisse zu überwinden: Verfolgungen von seiten der römischen Obrigkeit einerseits, aber auch Spaltungen und Irrlehren innerhalb der christlichen Gemeinden selbst und das Eindringen von allerlei heidnischen Kultformen in die Kirche andererseits. Der *Gnostizismus*, der im Christentum des II. Jahrhunderts üppig ins Kraut geschossen war, war freilich im folgenden Jahrhundert bereits verblüht. Das Wesen der gnostischen Lehren bestand in dem Dualismus der Gottheit, der das Christentum den synkretistischen orientalisch-hellenistischen Auffassungen verwandt machte. Hieraus wurden die mannigfaltigsten Formen der „Gnosis" oder der mystischen Gotteserkenntnis abgeleitet, für die ein Grundunterschied zwischen dem allerhöchsten Wesen einerseits und dem Schöpfer der sichtbaren Welt (Demiurgen) andererseits bestand, d. i. zwischen „zwei Urprinzipien" (Schtei reschujoth): dem geistigen und dem materiellen Element der Gottheit oder zwischen Gott und seiner Emanation in Form einer Stufenleiter von guten und bösen Geistern, von Engeln und Dämonen. In der Praxis wirkte sich diese ganze Mystik entweder in einem maßlosen Asketismus oder in absonderlichen Kulten und Mysterien aus, in denen die Religion auf das Niveau der Magie oder der Zauberei herabgedrückt wurde. Das junge Christentum lief Gefahr, im wiedererstehenden Heidentum gänzlich zu versumpfen. Nur mit großer Mühe gelang es der Ökumenischen oder „Katholischen" Kirche, sich aus diesem gnostischen Sumpfe herauszuretten und ihr Dogma von der Dreieinigkeit des Gott-Vaters, Gott-Sohnes und des Heiligen Geistes zu befestigen. Zugleich mit den Irrlehren der Gnostiker wurde jedoch innerhalb der Kirche nach und nach auch die Sekte der Judenchristen ausgerottet, die im ersten christlichen Jahrhundert den Anspruch machte, die wahre Vollstrekkerin des Willens Christi zu sein. Es wurde bereits hervorgehoben (§ 10), daß der Aufstand des Bar Kochba, in dessen Verlauf das

antinationale Wesen des Judenchristentums erneut zutage trat, zu einem endgültigen Bruch zwischen diesem und dem Judentum führte. Die Judenchristen, die sich den Juden immer mehr entfremdeten, um ganz unter den Heidenchristen aufzugehen, verstärkten nun in dem neuen Milieu jene polemische Tendenz, die in einer scharfen Kritik des Judaismus auf Grund seiner eigenen Verfassung, der im evangelischen Geiste umgedeuteten Bibel, ihren Ausdruck fand.

Um diese Zeit gab es bereits in Palästina einige bedeutende Zentren des Christentums. Das den Juden unzugänglich gewordene Jerusalem, das Hadrian in das heidnische *Aelia* verwandelt hatte, stand den Christen, die während des Aufstandes ihre Treue Rom gegenüber bezeugten und immer wieder die sie von den aufrührerischen Juden trennende Kluft in Erinnerung brachten, völlig offen. So faßte denn hier eine christliche Gemeinde, die vornehmlich aus bekehrten Griechen bestand, festen Fuß und ließ sich die Pflege der durch die Legende vom Leben und Leiden Christi geheiligten Stätten in Jerusalem und seiner Umgebung besonders angelegen sein. Das Wasser des Jerusalemer „Taufbeckens" galt als heilbringend und die Heilquelle lockte ganze Scharen von abergläubischen Siechen herbei. In Bethlehem zeigte man den Pilgern die Zufluchtsstätte und die Krippe des Christkindes. Ein bedeutenderer Mittelpunkt des Christentums entstand im III. Jahrhundert in Caesarea. Von jeher ein Gegenpol der heiligen Stadt, die den Juden verhaßte Residenz der römischen Statthalter, wurde Caesarea nunmehr auch zur Residenz des Bischofs der palästinensischen Christen. Dort traf der berühmte *Origenes*, als er von Alexandrien dorthin gekommen war, eine ganze Gruppe von gelehrten christlichen Theologen an, denen eine reichhaltige Bibliothek zur Verfügung stand. Diese Büchersammlung eben benutzte später Eusebius bei der Abfassung seiner bekannten „Kirchengeschichte". Christliche Gemeinden bildeten sich überdies in Lydda-Diospolis, Jabne-Jamnia, in Bethlehem, Samaria-Sebaste, Sichem-Neapolis und an einigen anderen Orten Judäas und Samarias; dagegen waren in Galiläa die Christen im III. Jahrhundert nur sehr selten anzutreffen. Es vollzog sich gleichsam ein Austausch der Landbereiche: das jüdische Zentrum verschob sich nach dem Aufstande des Bar Kochba aus Judäa nach Galiläa, der Urheimat des Christentums, während sich die Christen in dem verheerten Judäa mit seiner gedemütigten, verwüsteten Hauptstadt gesammelt hatten. Erst in der

zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts begannen, wie bereits erwähnt, die Juden und mit ihnen die jüdische Kultur in der umgekehrten Richtung aus Galiläa nach Judäa zurückzuströmen.

§ 24. Die Apologeten des Christentums und des Judentums (Justin, Celsus, Origenes, Tertullian)

Schon um die Mitte des II. Jahrhunderts, bald nach der Unterdrückung des Aufstandes des Bar Kochba, erstand in einer der christlichen Gemeinden des Bezirkes von Samaria, in der Stadt Sichem-Neapolis, ein neuer, den Spuren der Evangelisten folgender Bekämpfer des Judaismus: es war dies *Justin Martyr*, der in der kirchlichen Literatur auch unter dem Namen Justin der Philosoph bekannt ist (gest. um 165). Ein gebildeter Grieche, der zunächst in den Lehren Platos, der Stoiker und der Pythagoräer die Wahrheit zu finden hoffte und sich schließlich zum Christentum bekehrte, hatte sich Justin gegen zwei Fronten zu wehren: sowohl gegen das Heidentum als auch gegen das Judentum. Gegen das Heidentum galt es schon aus dem Grunde sich zur Wehr zu setzen, weil unter den Kaisern Antoninus Pius und Marc Aurel die Christenverfolgungen von neuem mit großer Wucht einsetzten. So suchte denn Justin in zwei griechisch abgefaßten und an zwei Kaiser gerichteten „Apologien" (um 150 und 165) die Christen gegen die Anklagen der Römer ebenso zu verteidigen, wie ehedem Josephus Flavius die Juden gegen die Anschuldigungen eines Apion und der alexandrinischen Griechen in Schutz nehmen mußte. Hierbei wählte er nicht selten auch ganz dieselbe Verteidigungstaktik. Wie ehedem den Juden, so warf man nämlich jetzt auch den Christen Atheismus vor, da sie gleichfalls die römischen Götter verleugneten. Justin entgegnete aber: „Wir gestehen es, daß wir solchen vermeintlichen Göttern gegenüber gottlos sind, doch nicht dem wahren Gotte gegenüber" (I. Apolog., 6). Allein es fällt Justin nicht leicht, die Grenze zwischen Christentum und Heidentum zu ziehen. Um die halbheidnischen Vorstellungen von Christus dem Gottessohne, von seiner Geburt, den Wunderwerken, von seinem Tode und seiner Auferstehung einleuchtend zu machen, sieht sich der Apologet genötigt, sich auf gleichgeartete griechische Mythen zu berufen, so auf den Mythus von den von Weibern gezeugten Zeussöhnen, von Dionysos, der „zerfleischt ward, dann aber auferstand und den Him-

mel erstieg", oder gar auf die Sage von der wunderbaren Heilkunst des Äskulap; auch weist er auf den Ritus der Eucharistie hin, der in dem aus Persien nach Rom gedrungenen Mithrakultus üblich war, wobei er sich freilich hinzuzufügen beeilt, daß hier dämonische Kräfte, bei den Christen aber die göttliche Macht mit am Werke sei (I. Apolog., 21—25, 66; Dialog., 69—70 u. sonst). Um so entschiedener ist aber seine Ablehnung des zeitgenössischen Judentums oder, genauer, des bei den Römern mißliebigen jüdischen Volkes. Schon in der ersten an die Römer gerichteten Apologie (31) erblickt Justin den Triumph des Christentums darin, daß „nach dem Erscheinen Christi die Römer die Judäer niedergerungen und sich ihres ganzen Landes bemächtigt" hätten. Voll Zorn hebt er hervor, daß „im letzten judäischen Kriege Barkocheba, der Führer des Aufstandes, die Christen, die Christus nicht verleugnen wollten, den fürchterlichsten Martern preisgegeben" habe, und will damit beweisen, die Christen hätten wegen ihrer Treue Rom gegenüber von den jüdischen Meuterern gelitten. Noch ganz unter dem unverwischten Eindruck des unterdrückten Volksaufstandes stehend, kann Justin seine Schadenfreude darüber nicht verhehlen, daß Judäa nunmehr verwüstet und den Juden das Betreten Jerusalems bei Todesstrafe verboten sei (I. Apolog., 47, 53; Dialog., 16, 92, 110). Für die Apologie des Christentums macht er sich aber die Leiden der Juden in der Weise zunutze, daß er das hereingebrochene Unheil als eine gerechte Vergeltung für das Verhalten der Juden gegen Christus deutet.

Direkt gegen das Judentum ist die große Abhandlung des Justin: „Dialog mit dem Judäer Trypho" (abgefaßt um das Jahr 150) gerichtet[1]). Mit unverhohlener Gereiztheit spricht hier der Verfasser von den Juden, denen er offene Feindseligkeit gegen die Christen zum Vorwurf macht. „Die Juden verwünschen — so behauptet er — in ihren Synagogen die an Christus Glaubenden", sie suchen zu beweisen, daß „Christus wegen Abtrünnigkeit gekreuzigt worden war, sie senden in alle Länder ihre Boten aus, um die christliche Sekte als

[1]) Der Diskussionsgegner des Justin, Trypho aus Ephesus, scheint eine erdichtete Person zu sein, die jedoch für die damaligen hellenistisch gebildeten Juden typisch sein mochte. Jedenfalls hat er mit R. Tarphon aus Jabne, dem Zeitgenossen des R. Akiba, nichts zu tun, trotz der gegenteiligen Meinung mancher auf einer kirchlichen Überlieferung (Eusebius, Hist. eccles. IV, 18, 6) fußenden Gelehrten. Der strenge Gesetzeseiferer und Feind der Minäer, R. Tarphon, könnte unmöglich die Sprache des nüchternen Rationalisten Trypho führen.

eine gottlose und widerrechtliche hinzustellen" (Dialog., 16, 17, 96, 108, 117, 137). Sogar den Judenchristen, die nach wie vor an den Mosesgesetzen festhielten und auch die Heidenchristen dazu zu bewegen suchten, ist Justin wenig freundschaftlich gesinnt; er beteuert, daß „die Heidenchristen sowohl zahlreicher als auch eifriger im Glauben sind als die Christen aus der Mitte der Judäer und Samaritaner" (Dial., 47; I. Apolog., 53). Der Grundgedanke Justins besteht darin, daß alle Thoravorschriften, wie z. B. die den Sabbat, die Beschneidung, den Opferdienst und den Speiseritus betreffenden, den Juden nur um ihrer Sünden willen, zur Erweichung ihrer „verstockten Herzen", auferlegt worden seien; wahre Frömmigkeit bedürfe dessen nicht, denn, fügt der Apologet naiverweise hinzu, von Adam bis Abraham kam man ja ohne den Beschneidungsritus, und bis Moses auch ohne die übrigen Gesetze sehr wohl aus (Dial., 16, 19—23). Das Christentum, das den Menschen die „Beschneidung des Herzens", die geistige Erlösung gebracht hat, habe sie zugleich von dem Joche des Gesetzes befreit, wiederholt Justin die Worte des Apostels Paulus, allerdings ohne seinen Namen zu nennen.

Ganz unzulänglich werden die Beweisgründe des Justin in seiner positiven Verteidigung der christlichen Dogmatik. Die gelassene Bemerkung des Juden Trypho, daß sich die Christen ganz willkürlich „irgendeinen Christus ausgedacht" hätten, der es ja nicht nötig gehabt hätte, sich aus einem Gotte in einen Menschen zu verwandeln und die Kreuzigung über sich ergehen zu lassen, wenn er wirklich ein Gott und ein zur Erlösung des Menschengeschlechtes von der Sünde berufener Messias gewesen wäre, versetzt Justin in hellen Zorn. Zum Beweise der Göttlichkeit Jesu führt der Apologet die bekannte Prophezeiung Jesajas an (7, 14): „Siehe da, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären", indem er die Ansicht der jüdischen Weisen, derzufolge die Stelle einfach so aufzufassen sei, daß ein junges Weib (nicht aber eine „Jungfrau") einen Sohn gebären werde, und zwar den künftigen König Hiskia, entschieden in Abrede stellt (Dial., 43, 67 u. sonst). Auch viele Stellen in den Psalmen, in denen von dem „Könige der Herrlichkeit" Salomo die Rede ist, will er gleichfalls auf Christus beziehen (Dial., 34, 36). In seiner Beweisführung bedient sich Justin manchmal auch falsch zitierter Bibelstellen; so behauptet er z. B., daß ein Psalmvers (96, 10) den Wortlaut hat: „Gott ward König vom *Baume* her (vom Kreuze)", während

die letzten Worte in Wirklichkeit im Bibeltext fehlen. Des Hebräischen nicht mächtig, benutzte Justin die ungenaue griechische Bibelübersetzung, die Septuaginta, deren Abschriften überdies um jene Zeit nicht selten durch tendenziöse Interpolationen der Eiferer des Christentums entstellt waren. Justin wirft aber in seiner Ahnungslosigkeit den jüdischen Gelehrten vor, sie hätten alle auf Christus sich beziehenden „Prophezeiungen", wohl von der Art des angeführten Psalmenwortes, aus der Bibel gestrichen (Dial., 71—75). Den Juden jener Zeit, die nicht nur über den Sinn, sondern auch über jede Silbe ihrer Heiligen Schrift treu wachten, mochten solche Anschuldigungen nur komisch vorkommen.

Der jüdische Opponent, der in dem „Dialog" des Justin als die von vornherein zur Niederlage verurteilte Partei sich nur schwach zur Wehr setzt, ließ sich einige Zeit später, in dem um das Jahr 180 abgefaßten Werke des griechisch-römischen Philosophen *Celsus* (Kelsos) „Das wahre Wort" („Alethes Logos")[1]), und zwar diesmal in einem Tone schärfster Polemik, erneut vernehmen. Gleich seinem Zeitgenossen Marc Aurel und der Mehrheit der gebildeten Römer jener Zeit betrachtete auch Celsus die heidnische Religion in erster Linie als eine Staatseinrichtung und verurteilte von diesem Standpunkte aus in gleicher Weise das Judentum wie das Christentum. Die Äußerungen des Celsus über den Judaismus sind für die aufgeklärten Römer jener Epoche der „Götterdämmerung", als die geistigen Repräsentanten der antiken Religion sich an den Rationalismus oder Naturalismus gleichsam als an einen Rettungsanker klammerten, höchst bezeichnend. Dem Celsus erscheint der Schöpfer des Judaismus, Moses, als ein Betrüger, der die Juden zu dem Glauben verleitet habe, „als gäbe es nur einen einzigen Gott" (Contra Celsum, I, 21—23). Er wundert sich sehr darüber, daß die Juden „den Himmel und die ihn bewohnenden Engel verehren, die allermächtigsten himmlischen Wesen aber, die Sonne, den Mond und die Sterne, die unbeweglichen wie die umherirrenden, mißachten". „Ist es denn möglich anzunehmen — fragt er voll Staunen —, daß das Ganze göttlich, die Teile aber nicht göttlich seien? Ist es denn vernünftig, geheimnisvolle Wesen, die nur ge-

[1]) Dieses Werk, das aus acht Teilen bestand, ist nur in den umfangreichen Exzerpten bis zu uns gelangt, die von dem christlichen Theologen Origenes ein halbes Jahrhundert später in seiner apologetischen Schrift „Contra Celsum" angeführt worden sind.

blendeten Augen im Nebel der Zauberei oder trügerischer Visionen erscheinen, anzubeten, die sinnfälligen und glänzenden Propheten (die personifizierten Naturkräfte) aber, die über Regen, Wolken, Donner und Blitz, über alle Früchte der Erde gebieten, in denen die Gottheit sich unzweideutig offenbart, alle diese sichtbaren Boten von oben her, diese wahren himmlischen Engel, so durchaus gering zu schätzen?" (Ibid. V, 6.) Die lobenswerte Treue der Judäer ihren Gesetzen gegenüber ist der Meinung des Celsus zufolge gewiß aller Achtung wert, doch kann ihnen ein Tadel nicht erspart bleiben, insofern sie sich als Besitzer der höchsten Weisheit aufspielen. „Ist es denn nicht gleich, ob er (Gott), der Höchste, Zeus, Adonai, Zebaoth, Amon, wie bei den Ägyptern, oder Papai, wie bei den Skythen, genannt wird?" Auch die Beschneidung mache die Judäer nicht heiliger, denn die Ägypter übten diesen Brauch schon lange vor ihnen; ebensowenig der Verzicht auf den Genuß des Schweinefleisches, denn auch darin ahmten sie die Ägypter nach, die aber überdies dem Genusse von Hammel- und Ochsenfleisch sowie von Fischen entsagen, während die Pythagoräer überhaupt jede nicht vegetarische Kost zurückweisen. Auch scheint es nicht durchaus sicher zu sein — fügt Celsus voll Ironie hinzu —, daß die Juden sich besonderer göttlicher Gunst erfreuten: „Sehen wir doch, was aus ihnen und ihrem Lande geworden ist". Dies ist der einzige Punkt, in dem Celsus mit Justin übereinstimmt, während er sonst sowohl zu ihm als auch zu allen anderen Apologeten des Christentums in schroffstem Gegensatz steht.

Bringt Celsus dem Judaismus wenigstens als einem System praktischer, das jüdische Volk zu einer Einheit verbindender Vorschriften noch einiges Verständnis entgegen, so vermag er dem Christentum überhaupt keinen Sinn abzugewinnen, indem er in ihm nichts als dunklen Aberglauben, mystischen Wahn und Auflehnung gegen die Vernunft erblickt. In den ersten zwei Teilen seines Werkes legt Celsus seine Kritik des Christentums einem Juden in den Mund. Dieser erinnert in lebhafter Weise an den Rationalisten Trypho, zeigt sich jedoch in seiner Polemik viel kühner als der Widerpart Justins. Die Rollen sind hier vertauscht: der Angreifende ist der Jude. Ob Celsus sich in seiner antichristlichen Einstellung in der Tat von irgendeinem hellenisierten Juden, den er in Rom oder auf seinen Reisen im Orient kennengelernt haben mochte, beeinflussen ließ, oder ob er sich vielleicht auf diesem Wege nur den einschlägigen literarischen Stoff ver-

schafft hatte, ist schwer zu entscheiden, doch steht die Mitwirkung jüdischen Geistes bei der Abfassung seines Werkes jedenfalls fest. Manchmal scheint es, als polemisiere hier ein Jude unmittelbar gegen Justin. Zur Widerlegung der christlichen Argumentation, wonach sich viele Weissagungen der jüdischen Propheten angeblich auf Christus als Messias beziehen, läßt Celsus seinen Juden zu Jesus in folgender Weise reden: „Wie willst du denn beweisen, daß diese Voraussagen sich gerade auf dich beziehen und nicht auf Tausende von anderen, die nach jenen (alten) Propheten zur Welt gekommen sind? Gab es doch in der Welt Schwärmer, Phantasten und Betrüger genug, deren jeder sich ebenso für einen vom Himmel herabgekommenen Sohn Gottes ausgab!" Auch die Wunderwerke Jesu seien nichts weniger als überzeugend: „Haben sie doch nicht mehr zu bedeuten als die Leistungen aller sonstigen Wundertäter, die damit prahlen, daß sie noch Gewaltigeres zu vollbringen imstande seien: geben doch auch die ägyptischen Taschenspieler für ein paar Groschen ihre Kunststücke auf den Marktplätzen zum besten, indem sie Geister beschwören, Kranke heilen und die Seelen der Toten herbeizitieren. Sollten wir nun darum glauben, daß all diese Leute Gottessöhne sind?" Mit beißender Ironie setzt sich der Jude bei Celsus mit dem Dogma der Auferstehung Christi auseinander. „Ist es denn je vorgekommen, daß ein wirklich Verstorbener leiblich von den Toten auferstanden wäre? Erachtet ihr es als bewiesen, wenn ihr uns erzählt, daß derjenige, der sich bei Lebzeiten nicht zu helfen wußte, nach dem Tode auferstanden sei und die Wundenmale, die Spuren des von ihm erlittenen Kreuzestodes an seinem Körper, nämlich die durch die Nägel stigmatisierten Hände, gezeigt habe? Und wer hat denn all dies gesehen? Eine geisteskranke Frau, wie ihr ja selbst sagt, oder jemand sonst von dieser Gesellschaft von Zauberern, die das ihnen in der Phantasie Vorschwebende in der Wirklichkeit zu sehen wähnten . . . Den Tod Jesu am Kreuze haben gar viele wahrnehmen können, seine Auferstehung aber nur einer. Zuverlässiger wäre es, wenn das Gegenteil geschehen wäre"[1]). In solchen Worten tritt der Sarkasmus des Skeptikers, irgendeines Voltaire jener Zeit, etwa von der Art des Freundes des Celsus, des Schriftstellers Lukian, deutlich zutage; attisches Salz würzt hierbei den Rationalismus eines Juden, der sich seiner ganzen

1) Origenes, Contra Celsum, I, 50, 67, 68; II, 55, 70, 75.

Geistesverfassung nach gegen die Vermischung des Göttlichen und Menschlichen in der Persönlichkeit Christi aufbäumen mußte.

Die Beeinflussung des Celsus durch die im Judentum wirksamen antichristlichen Strömungen erhellt auch daraus, daß er die Legende über die Abstammung Jesu von einem gewissen Panthera erwähnt, der angeblich unerlaubten Verkehr mit der Mutter Jesu, Maria, gepflogen, ebenso wie die Nachricht, daß Jesus die „Geheimkunst" der Magie in Ägypten erlernt hätte (Contra Celsum I, 6, 7, 28, 32). Nun tritt uns aber Jesus auch im Talmud an manchen Stellen als der „Jeschu ben Pandera" entgegen, in dessen Namen man Wunderkuren und magische Beschwörungen vollführen zu können wähnte[1]).

Über die „Gotteslästerung" des Celsus empört, gaben sich die Christen alle Mühe, seine Schrift aus dem Verkehr zu ziehen. So ist sie denn auch in der Tat der Nachwelt nicht erhaltengeblieben, und nur einzelne Bruchstücke davon sind uns dadurch bewahrt worden, daß einer der „Kirchenväter" sie, um die Beweisführung des gottlästernden Buches zu widerlegen, in sein eigenes Werk aufgenommen hat. Es war dies *Origenes* (geb. in Alexandrien um 185, gest. in Tyrus um 254), der erste christliche Denker von Rang, der die neue Glaubenslehre mit der neoplatonischen Philosophie seiner Zeit in Verbindung brachte. Die größeren Werke des Origenes: „Von den Urprinzipien" und „Gegen Celsus" suchten diese christliche Philosophie in der Vernunft zu verankern, während seine zahlreichen exegetischen Schriften zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments sie auch noch durch die Autorität der Heiligen Schrift decken sollten. Die Grundidee des Origenes, die Idee des Logos oder der vermittelnden göttlichen Substanz, ist Philo entlehnt, von dem er auch die Methode der allegorischen Bibelauslegung übernommen hat; doch wurde das eine wie das andere den Bedürfnissen des Christentums angepaßt: der verkörperte Logos nimmt die Gestalt Christi an und die Realität wird allegorisch umgedeutet, damit von vornherein feststehende Dogmen nachträglich den Schein einer Begründung erhalten. Origenes, der um 215 aus Alexandrien nach Palästina übersiedelte, lebte lange Zeit in Caesarea, dem Sitze des christlichen Bischofs; dorthin folgten ihm auch seine Schüler, und so wurde Caesarea im

[1]) Sabbat, 104; Aboda-sara, 40, 41 (vgl. Jerus. Talmud, Sabbat, 14). Im Mittelalter erfuhr diese Legende eine Bearbeitung in dem bekannten Werke „Toldoth Jeschu".

III. Jahrhundert das akademische Zentrum des Christentums. In Palästina erlernte Origenes, der mit den jüdischen Gelehrten in nähere Beziehungen getreten war, die hebräische Sprache, um durch den Urtext der Bibel die griechische Septuaginta kritisch nachprüfen zu können. Achtundzwanzig Jahre lang arbeitete er an diesem Werke und stellte schließlich die Bibeltexte in sechs parallelen Reihen zusammen, indem er das Original in hebräischen und griechischen Schriftzeichen sowie die vier griechischen Übersetzungen, die Septuaginta, die des Akylas, des Symmachos und des Theodotion, nebeneinander stellte. So entstand das unter dem Namen „Hexapla" (das Sechsfache) bekannte Werk des Origenes, in dem die verschiedenen Lesarten durch besondere Zeichen vermerkt waren. Das wertvolle Werk wurde in der Bibliothek von Caesarea aufbewahrt, bis es nach einigen Jahrhunderten spurlos verschwand; nur Fragmente daraus haben sich in den späteren Schriften der Kirchenväter, namentlich in denen des heiligen Hieronymus, unversehrt erhalten. Während seines Aufenthaltes in Caesarea und in den anderen Städten Palästinas verkehrte Origenes viel in den Kreisen der jüdischen Gesetzeslehrer. Er war mit dem Patriarchen Jehuda II. oder mit dessen Bruder Hillel (Jullos) persönlich bekannt. Er erzählt, daß er mit den „jüdischen Weisen" über die biblischen Berichte von den Wundern sowie über die messianischen Weissagungen des Alten Testaments häufig debattierte. Bei diesen Diskussionen ging es, nach den Erwiderungen des Origenes zu urteilen, ohne die polemischen Sticheleien zu, an denen die Streitreden des rationalistischen Juden bei Celsus so überreich sind. Die palästinensischen Rabbinen mochten sich inzwischen von der Zwecklosigkeit aller Disputationen mit den Christen überzeugt haben und standen deren Propaganda nunmehr mit viel größerer Seelenruhe gegenüber, um nur in den Fällen, wo man sich unmittelbar an sie wandte, aus ihrer Reserve herauszutreten.

Doch wurde der Jahrhunderte alte Streit der beiden Religionen an anderen Orten mit ungeschwächter Heftigkeit weitergeführt. Der Vorkämpfer des Christentums in Nordafrika (in Karthago), der den Kirchenvätern zugezählte *Tertullian* (wirkte um 197—215), befehdete die Juden mit den Waffen eines Justin. In der ägyptischen wie in der afrikanischen Diaspora überhaupt waren die Beziehungen zwischen Juden und Christen noch überaus gespannt. Tertullian beklagt sich über die feindselige oder verächtliche Behandlung, die die Chri-

sten von den Juden zu erdulden hätten, welche „aus Mißgunst" die Heiden gegen die Jünger Christi aufzubringen suchten; die Synagogen nennt er Wespennester (fontes persecutionum). In seiner Schrift „Gegen die Judäer" (Adversus Judaeos) erwähnt Tertullian leidenschaftliche öffentliche Disputationen, die in Karthago zwischen Juden und Christen stattzufinden pflegten. In diesem Werke wie in seiner „Apologie" sucht er vor allem darzutun, daß nicht die Juden, sondern die Christen nunmehr das auserwählte Volk seien. Das Alte Testament sei von Gott als ein provisorisches Gesetz erlassen worden, das nur so lange in Kraft bleiben sollte, bis sich die Menschen auf das höhere Gesetz Christi des Erlösers vorbereitet hätten. Nun haben die Juden das Neue Testament zurückgewiesen und so sind sie denn heute „zerstreut, vereinsamt, weitab von ihrem heimatlichen Himmelsstrich, und irren in der Welt herum, ohne einen irdischen und einen himmlischen König zu haben; nicht einmal als Fremdlinge dürfen sie ihr Heimatland (Jerusalem) betreten und ihm ihren Gruß entbieten". In gleicher Weise urteilten auch die Nachfolger des Tertullian im III. Jahrhundert, die Bischöfe von Karthago, Cyprian und Commodian, die gegen das Judentum gerade um die Zeit schrieben, als die Christen durch die von dem Kaiser Decius gegen sie eingeleiteten Verfolgungen in höchste Erregung versetzt worden waren[1]).

Von dieser Art waren die Beziehungen zwischen den beiden Religionen an der Schwelle jenes Jahrhunderts, in dem das Christentum unter Konstantin dem Großen zur Staatsreligion des römischen Reiches werden sollte, um sich aus einer verfolgten Religion rasch in eine verfolgende zu verwandeln.

[1]) Über die afrikanische Diaspora dieser Zeit s. unten, § 25.

Sechstes Kapitel

Die Diaspora und das autonome Zentrum in Babylonien

§ 25. *Die Veränderungen in der orientalisch-römischen Diaspora*

Zwei gewaltige Auswandererströme ergossen sich aus Judäa in die Diaspora im Laufe der hier zur Darstellung gelangenden Epoche: der erste nach dem Falle Jerusalems, im Jahre 70, der andere nach dem Falle von Betar und dem mißlungenen Aufstande des Bar Kochba (138). Der erste löste bekanntlich in den in Asien und Afrika verstreuten jüdischen Gemeinden, die sich plötzlich ihres geheiligten religiösen Zentrums beraubt sahen, eine mächtige Bewegung gegen Rom aus. Die zweite Auswanderung vermochte hingegen in der Diaspora, die kurz zuvor unter Trajan für ihre revolutionären Anwandlungen büßen mußte, keine bemerkenswerten neuen Antriebe hervorzubringen. Doch bewirkte dieser Zuwandererstrom aus dem verheerten Judäa, der die Bildung neuer Kolonien mit sich brachte, eine bedeutende Erweiterung der geographischen Grenzen der Diaspora. Zugleich wurde dadurch auch das Band, das die Diaspora mit dem damals in Galiläa befindlichen Zentrum der nationalen Hegemonie verknüpfte, immer fester.

Zahlenmäßig gewann vor allem die *syrische* Diaspora, die Palästina am nächsten lag. Die große jüdische Gemeinde von Antiochia spielt nach wie vor eine wichtige Rolle in dem sozialen und wirtschaftlichen Leben dieser Provinz. Sie hat fortwährend einen Kampf gegen die dortige christliche Gemeinde zu führen, die in Antiochia, dem ältesten Sitz der christlichen Bischöfe, der späteren „Patriarchen", in stetem Aufstieg begriffen war. Daß dieser Kampf nicht erfolglos war, ist aus den strengen Strafreden zu ersehen, in denen die Führer der Kirche in späterer Zeit gegen die unter den Einfluß

der Juden geratenen Christen wetterten (Johannes Chrysostomus im IV. Jahrhundert, s. unten § 34). — Der syrischen Diaspora schlossen sich unmittelbar die jüdischen Kolonien in Kleinasien an, deren bedeutendste sich um jene Zeit in *Kappadocien* befanden. Im Mischna- und Talmudschrifttum finden sich Notizen über jüdische Kaufleute und Gesetzeslehrer aus Kappadocien, über Reisen, die dorthin von palästinensischen Gelehrten unternommen wurden, sowie über manche dort übliche Bräuche. In der Hauptstadt Kappadociens, Masaka oder Caesarea, befand sich eine jüdische Gemeinde, die jedoch im III. Jahrhundert bei der Invasion des persischen Königs Schabur I. der Zerstörung anheimfiel[1]). Daß jüdische Gemeinden auch in vielen anderen Orten Kleinasiens (Smyrna, Ephesus, Hierapolis, Apamea usw.) bestanden, ist durch die erhaltengebliebenen griechischen Inschriften auf Grabmälern und sonstigen Altertumsüberresten bezeugt, in denen jüdische Namen nicht selten mit den Titeln „Archont" oder „Archisynagogos" (Gemeindevorsteher) vorkommen und auch von einer jüdischen Bevölkerung (laos ton joudaion) oder von einer religiösen Gemeinde (synagoge) die Rede ist. Die jüdisch-hellenistische Diaspora in Vorderasien hat überhaupt in dieser Periode ihre frühere Stellung im allgemeinen bewahren können, mit dem einzigen Unterschiede, daß sie sich jetzt nicht nur gegen die heidnische, sondern auch gegen die christliche Umwelt zu behaupten hatte.

Im III. Jahrhundert bestand auch noch eine jüdische Kolonie in *Palmyra*, das von den Juden und Griechen *Tadmor* genannt wurde. In dieser mitten in der syrischen Wüste liegenden Oase entstand um jene Zeit ein kleines Eintagsreich, durch das die Handelsstraße aus Palästina nach Arabien führte. Die Herrscher von Palmyra standen unter dem Druck zweier sich gegenseitig befehdender Mächte: unter dem Roms einerseits und dem des neuentstandenen persischen Sassanidenreiches andererseits, bald der einen, bald der anderen Großmacht gefügig. Für die Rom im Kriege gegen Persien, das in Syrien und Kleinasien viele Eroberungen gemacht hatte, geleistete Hilfe erhielt der Herr von Palmyra, *Odenath*, den Titel eines Statthalters des römischen Morgenlandes. So gerieten Palästina, Syrien und Kleinasien vorübergehend (261—273) unter die Gewalt der Herren von Palmyra. Die Nachfolgerin des Odenath nach dessen gewaltsamem

[1]) Vgl. Mischna: Ketuboth XIII, 11; Tosephta: Sabbat, II, 3, u. XV, 8; Jebamoth, XIV, 5; Babyl. Talmud: Moëd katan, 26a u. sonst.

Tode (267), die Königin *Zenobia*, erwarb sich hohen Ruhm durch Förderung von Kunst und Wissenschaft. An ihrem Hofe lebten hochgebildete Römer; aber auch freidenkende Christen standen bei ihr in Gunst, so z. B. der antiochenische Bischof, der verketzerte Paulus von Samosata, der die Göttlichkeit Jesu nicht anerkannte und der jüdischen monistischen Auffassung überaus nahekam. Manche Kirchenschriftsteller waren später der Meinung, daß Zenobia eine Jüdin gewesen sei. Es mag sein, daß diese halb heidnische, halb christliche Königin in der Tat auch für die jüdische Religion Sympathien gehegt hat, doch werden sie sich wohl kaum auf das jüdische Volk erstreckt haben. Wenigstens wissen die talmudischen Nachrichten über die Bewohner von Tadmor und ihre Herrscher nur Ungünstiges zu erzählen. Der Zeitgenosse des Odenath und der Zenobia, das Haupt der Akademie von Tiberias, R. Jochanan, sagt z. B. einmal: „Selig ist der, der den Fall Tadmors erleben wird". Es haben sich dunkle Nachrichten über von Zenobia veranlaßte Judenverfolgungen erhalten, sowie über damit zusammenhängende Fürbitten palästinensischer Gesetzeslehrer. Vielleicht hat die Königin von Palmyra, nachdem sie sich zur unabhängigen Gebieterin des römischen Morgenlandes proklamiert hatte, ihre Macht in der Tat auch den Juden zu spüren gegeben. Doch war die Oberhoheit von Palmyra, wie gesagt, nur von kurzer Dauer. Der römische Kaiser Aurelian, der „Wiederhersteller des Reiches", machte dem sich als Großmacht aufspielenden winzigen Staate ein schnelles Ende, indem er die Stadt Palmyra bis auf den Grund zerstörte und die übermütige Königin Zenobia zur Gefangenen machte (273).

In raschem Niedergange ist um diese Zeit das kosmopolitische *Alexandrien* in Ägypten begriffen. Der ehemalige jüdisch-hellenistische Synkretismus, auf dessen Boden so viele Wunderblüten geistiger Schöpfungskraft hervorgesprossen waren, weicht hier vor der christlichen Kultur, in der das Heidentum allmählich aufgeht, Schritt für Schritt zurück. Zum eingewurzelten Judenhaß der alexandrinischen Griechen gesellt sich nunmehr der Fanatismus der Christen. Diesem doppelten Ansturm vermag die jüdische Kolonie kaum standzuhalten. Ihre weniger widerstandsfähigen Elemente werden von der neuen griechisch-christlichen Strömung hinweggespült, die innerlich gefestigteren aber schließen sich ab oder wandern aus. Nach der im II. Jahrhundert unter Trajan erfolgten Erhebung der Diaspora geht

das jüdische Alexandrien seiner Bedeutung als geistiges Zentrum gänzlich verlustig. Noch spielt es als ein wichtiges Handels- und Industriezentrum der Mittelmeerküste eine Rolle, doch laufen ihm auch hierbei die benachbarten Kolonien des nordafrikanischen Küstenstriches bald den Rang ab. Unausgesetzt hält die Emigration der Juden aus Ägypten nach den anderen römischen Provinzen Nordafrikas an und führt zur Bildung bedeutender Siedlungen in *Tripolitanien*, *Mauretanien* und *Numidien* (in den späteren Algerien, Tunis und Marokko). Zwischen dem II. und IV. Jahrhundert entstehen festgefügte Gemeinden mit Synagogen, besonderen Bestattungsstätten (Nekropolen), mit Archonten und synagogalem Amtspersonal in den Städten Karthago, Utika, Naro und dem mauretanischen Caesarea. Davon zeugen die an diesen Orten bei den Ausgrabungen vielfach aufgefundenen Inschriften auf Grabdenkmälern und sonstigen Altertumsüberresten[1]). Von dem inneren Leben dieser Gemeinden erfahren wir aus den Berichten der zu jener Zeit dort tätigen Kirchenschriftsteller, die für die Verbreitung des Christentums in Nordafrika wirkten.

Schon früh wurde Nordafrika zum Schauplatz des Kampfes zwischen Christentum und Judentum. Den Feldzug gegen die afrikanischen Juden eröffnete gegen Ende des II. Jahrhunderts der bereits erwähnte Tertullian (§ 24). Den leidenschaftlichen Eiferer der Kirche erfüllte der überhandnehmende Einfluß der jüdischen Gemeinde zu Karthago, die die Heiden mächtig anzog und so mit den kirchlichen Missionaren wetteiferte, mit Sorge. Tertullian verspottet nun die judaisierenden Heiden, die „den Tag des Saturn (den Sabbat) der Ruhe und üppigen Mahlzeiten widmen, der ihnen fremden jüdischen Lebensweise aber fernbleiben". Er schildert unter anderem eine in Karthago zwischen einem Christen und einem zum Judentum übergetretenen Heiden erfolgte Disputation. Man diskutierte die Frage, ob die Israel in der Bibel zuteil gewordenen Verheißungen auch in bezug auf Nichtjuden Geltung hätten. Der Jude stellte dies hinsicht-

[1]) Die Inschriften sind zum größten Teil in lateinischer Sprache abgefaßt, doch kommen darin auch hebräische Wörter, so z. B. das Wort „Scalom" = Friede, vor. Die Grabmäler sind nicht selten mit synagogalen Emblemen (mit siebenarmigen Leuchtern u. dgl.) verziert. Die Inschriften an den Mauern der Synagogen erwähnen oft die Ehrentitel der Gemeindevorsteher: Archisynagogus, pater synagogae u. dgl. Auch kamen hier aus dem II. und III. Jahrhundert stammende Tafeln zum Vorschein, die Beschwörungen von Dämonen im Namen Jahves, „des Gottes Isaaks, Abrahams und Israels". enthalten.

lich der vom Heidentum zum Christentum Bekehrten in Abrede. Die Zuhörerschaft geriet in Erregung, es waren von beiden Seiten schroffe Reden zu vernehmen, die Disputation zog sich bis zum Abend hin und man ging, ohne irgendeinen Beschluß zu fassen, auseinander (um 200). Trotz der großen Energie, die Tertullian bei der Bekämpfung des jüdischen Einflusses in Predigt und Schrift aufwandte, vermochte er diesem Einfluß keinen Abbruch zu tun. So sah sich denn sein Jünger *Cyprian*, ein zum Christentum bekehrter Heide, der es bis zu der Würde des Bischofs von Karthago gebracht hatte (249), wiederum genötigt, einen apologetischen Traktat von der damals so beliebten Art „Gegen die Judäer" zu schreiben. Im Gegensatz zu Tertullian vermied es Cyprian, die Juden in seinen Schriften durch ungehaltene Worte vor den Kopf zu stoßen, und suchte ihnen nur zu beweisen, daß der Weg zur Erlösung durch die Taufe sowohl den Heiden als auch den Juden selbst offenstehe. Um so ungenierter überhäufte ein anderer kirchlicher Würdenträger jener Zeit, der der Dichtkunst huldigende Bischof von Karthago, *Commodian*, die Juden und die Judaisierenden mit einem ganzen Schwall von Schmähreden in Versform („Carmen apologeticum adversus judaeos et gentes"; „Instructiones adversus gentium deos", um 240—250). Aus diesen leidenschaftlich-gehässigen Reden spricht deutlich die Furcht vor der „jüdischen Versuchung", die für diejenigen, die im Zeichen der jüdischen Heiligen Schrift vom Heidentum zum Christentum übertraten und die Juden demgemäß als die maßgebendsten Schriftinterpreten betrachten mußten, beinahe unüberwindlich war. „Wozu rennst du denn — so beschwört Commodian den judaisierenden Heiden — in die Synagoge? . . . Willst du denn Halbjude, Halbheide sein? Blind warst du und bist du auch nun mitten unter Blinden, du Tropf! In eine Falle nur kann der Blinde den Blinden nach sich ziehen". Unverhohlen gibt Commodian seiner Schadenfreude über das traurige Los des jüdischen Volkes Ausdruck, indem er in diesem Los eine wohlverdiente Strafe für die hartnäckige Verleugnung Christi erblickt. Die Dichtwerke des Commodian wimmeln von so vielen maßlosen Beschimpfungen der Juden, daß sich dem Leser unwillkürlich die Frage aufdrängt, ob wohl dem Verfasser (in Karthago oder in seiner Heimatstadt, dem palästinensischen Gaza, wo er noch als Heide seine Jugend verbracht hatte) von seiten der Ange-

hörigen der ihm verhaßten Nation nicht irgendeine Unbill widerfahren ist.

Unter dermaßen schwierigen Verhältnissen, bei dem unvermeidlichen Kampf gegen zwei Fronten — einerseits gegen die fremde Umwelt und andererseits gegen das angriffslustige Christentum — vermochten die jüdischen Gemeinden in Nordafrika nur mit Mühe ihre religiöse Freiheit und ihre innere Autonomie zu erhalten, doch reichten ihre Kräfte nicht mehr dazu aus, ein selbständiges geistiges Zentrum, eine zentrale, autonome, alle Gemeinden zu einem großen nationalen Verband zusammenschließende Organisation ins Leben zu rufen. Diese Aufgabe in der Diaspora zu vollbringen war um diese Zeit einzig und allein Babylonien berufen.

§ 26. Das parthische und neupersische Babylonien

Das uralte Land zwischen Euphrat und Tigris, die Wiege der morgenländischen Kultur, wo im Morgengrauen der Weltgeschichte die hebräischen Stämme den Märchen ihrer ersten Kindheit lauschten, wo späterhin die Gefangenen Judäas „saßen und weinten, wenn sie Zions gedachten" — dieses Land sollte im III. Jahrhundert der christlichen Ära zu einem der bedeutendsten Kulturzentren des zerstreuten Volkes werden. Sieben Jahrhunderte waren bereits seit der Zeit verstrichen, da die nach Babylonien verschleppten Judäer unter Kyros in ihre Heimat zurückkehrten, einen Teil ihrer Stammesbrüder als Kolonie im „Lande des Exils" zurücklassend. Diese Kolonie, gleichsam die Mutter der Weltdiaspora, gedieh und entfaltete sich abseits von der lärmerfüllten Bühne der Weltgeschichte und wurde von den großen politischen Umwälzungen, durch die die Schicksale Vorderasiens in den folgenden Jahrhunderten bestimmt wurden, verhältnismäßig wenig berührt. Während die altpersische Achämenidenherrschaft hier zunächst der griechisch-syrischen Obergewalt Platz machen mußte (312 v. d. chr. Ära), die dann wieder von der Herrschaft der Parther abgelöst wurde (um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts), konnte sich die Judenheit Babyloniens ununterbrochen weiter entwickeln, indem sie ihre nationale Kultur aufs sorgfältigste behütete und ihre geistige Gemeinschaft mit der Metropole in Judäa auch fernerhin aufrecht erhielt. Als einziges Erbgut der griechischen Kultur der Seleucidenepoche blieb den babylonischen Juden nur die

sogenannte „seleucidische Ära“[1]), die bei ihnen noch viele Jahrhunderte später als offizielle Zeitrechnung im Gebrauch stand. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß Judäa und Babylonien fast gleichzeitig, um die Mitte des II. Jahrhunderts v. d. chr. Ära, die Seleucidenherrschaft abschüttelten, das eine dank den Heldentaten der Hasmonäer, das andere infolge des Einfalls der Parther und der Siege ihres Königs Mithridates I.

In den sturmerfüllten Jahrhunderten, da in Judäa der hasmonäische Staat, das römische Protektorat, der Fall Jerusalems, die Erhebung des Bar Kochba und die neue nationale Niederlage in raschem Wechsel aufeinander folgten, erfreuten sich die Juden Babyloniens unter dem Schutze der parthischen Könige aus der Dynastie der *Arsaciden*, der „großen Gebieter des Iran“, einer ruhigen und sicheren Existenz. Zur Zeit des Niederganges der Hasmonäerdynastie sahen die babylonischen Juden eine der höchstgestellten Persönlichkeiten Judäas in ihrer Mitte weilen: den unglückseligen, von den Parthern gefangengenommenen königlichen Hohepriester Hyrkan II.; unter Herodes I. gaben sie dem Mutterlande einen Hohepriester (Chananel) und den großen Gesetzeslehrer Hillel, den Reformator der „mündlichen Lehre“. Ein halbes Jahrhundert vor dem Falle Jerusalems bekehrten sich die Könige des parthischen Vasallenreiches Adiabene unter dem Einfluß der babylonischen Juden zum jüdischen Glauben. Um die gleiche Zeit wurde der von Juden bewohnte Bezirk von Nehardea in Babylonien zum Stützpunkt der von den Brüdern Aniläus und Asinäus geführten kriegerischen jüdischen Freischar, die fünfzehn Jahre lang die Umgegend unsicher machte und auch der Regierung Parthiens nicht wenig Sorge bereitete[2]). Endlich stießen die babylonischen Juden während des Feldzuges des Trajan auch mit den Römern unmittelbar zusammen: sie unterstützten ihre parthischen Mitbürger bei der Abwehr der räuberischen Weltmacht und gaben zugleich, indem sie in den Herzen ihrer Volksgenossen in Judäa von neuem die Begeisterung für die Freiheit entfachten, den ersten Anstoß zu der revolutionären Erhebung unter Hadrian (oben, § 7). Der Zusammenbruch des Bar-Kochba-Aufstandes und die Gewaltmaßnahmen des Hadrian trieben neue Massen von Auswanderern aus Judäa nach Babylonien, darunter auch viele Familien aus den gebildeten

[1]) Band II, § 2.
[2]) Band II, §§ 47, 60, 96.

Kreisen der jüdischen Gesellschaft. Das nationale Leben der babylonischen Juden erhielt dadurch einen neuen Energiezufluß, so daß sie sogar den kühnen Plan faßten, sich von der palästinensischen Hegemonie ganz unabhängig zu machen. Der Versuch des Chananja, ein besonderes babylonisches Synhedrion in Nahar-Pakod zu gründen, schlug allerdings fehl (§ 17), doch konnte es kaum noch zweifelhaft sein, daß das jüdische Babylonien früher oder später aus eigener Kraft ein nationales Autonomiezentrum aufbauen werde. Im Zeitalter des Jehuda ha'Nassi und der Mischnasammlung sandte Babylonien ganze Scharen junger Leute nach Galiläa, die in den dortigen Akademien ihre Hochschulbildung genossen, um dann mit großen Kenntnissen und reicher Erfahrung in Fragen der Gemeindeselbstverwaltung in ihre Heimat zurückzukehren.

Die allgemeine Lage der Juden im Partherreiche ermöglichte ihnen eine freie soziale und wirtschaftliche Entwicklung. Die kriegerischen Widersacher der Römer im Morgenlande, die Parther, begegneten überhaupt den ihnen untertanen Fremdstämmigen mit Duldsamkeit, um so mehr den Juden, die gleich den Parthern die Römer, die Unterjocher Judäas, von ganzem Herzen haßten und den Kampf gegen sie in jeder Weise unterstützten. Andererseits vermochte auch die halb persische, halb griechische Mischkultur der Parther auf die einheitliche nationale Kultur der Juden, die dazu noch im Lande in kompakten Massen lebten, in keiner Weise zersetzend einzuwirken. Manche babylonische Städte waren zum überwiegendsten Teil von Juden bewohnt, die sich hier keineswegs als Fremdlinge, sondern als alteingesessene Bürger fühlten. So wies die Stadt *Nehardea* am Euphrat eine fast ausschließlich aus Juden bestehende Bevölkerung auf und spielte lange Zeit die Rolle eines babylonischen Jerusalem; zur Zeit, da noch der Jerusalemer Tempel bestand, befand sich hier eine Schatzkammer, wohin alle Geldspenden der Babylonier zugunsten des Tempels flossen. In der Nähe von Nehardea lagen zwei Städte, *Pumbadita* und *Sura*, wo sich gleichfalls jüdische Gemeinden von jeher eines ruhigen Lebens erfreuten. Vornehmlich von Juden bewohnt war außerdem die der parthischen Hauptstadt Ktesiphon am nächsten liegende Stadt *Machusa* am Tigris. Abgesehen von diesen vier Hauptgemeinden lebten die Juden in kompakten Massen auch in vielen anderen babylonischen Städten und Ortschaften. Sie trieben Ackerbau, Viehzucht, aber auch Handel und allerlei Gewerbe. Ihre allgemein-

bürgerlichen Verpflichtungen beschränkten sich fast ausschließlich auf die Abführung von Kopf- und Grundsteuern an die Staatskasse, während sie zur Befriedigung aller sonstigen sozialen und geistigen Bedürfnisse ihre eigenen administrativen, gerichtlichen und munizipalen autonomen Institutionen, sowie ihr eigenes Oberhaupt, den „Exilarchen", besaßen, dessen Würde der Würde des palästinensischen Patriarchen entsprach.

Der hohe Wohlstand und die innere Unabhängigkeit, zu denen sich die babylonischen Juden aufgeschwungen hatten, waren jedoch durch eine jäh hereingebrochene politische Krise in schwerste Gefahr geraten. Nach vierhundertjähriger Herrschaft kam nämlich die parthische Dynastie der Arsaciden zu Fall. Die Urbewohner des Landes, die Perser, die sich der fremdstämmigen Dynastie gegenüber stets feindselig verhalten hatten, machten endlich in einem Aufstande gegen den König Artaban IV. ihrem Unwillen Luft. Der Führer der Aufständischen war ein Nachkomme des altpersischen Geschlechts der *Sassaniden* namens *Ardeschir* (Artaxerxes), der das Gebiet von Persis mit der alten Stadt Persepolis (Istachar) als Vasallenfürst unter sich hatte. Nachdem er sich zum unabhängigen Herrscher dieses Gebietes ausgerufen hatte, bemächtigte er sich nach und nach des ganzen Iran und der übrigen parthischen Länder, darunter auch Babyloniens. Der letzte parthische König Artaban IV. fiel im Kampfe gegen die Aufständischen, und der Sieger Ardeschir legte sich darauf den Titel „der König der Könige des Iran" bei (226). So bildete sich das *Neupersische Reich*, das vier Jahrhunderte lang unter der Herrschaft der Sassaniden bestand. Als Hauptstadt des neuen Reiches galt offiziell die heilige Stadt Persepolis, wo sich der „Feuertempel" des königlichen Hauses befand, doch behielt die politische Führung des Landes nach wie vor die ehemalige parthische Hauptstadt Ktesiphon, die, wie erwähnt, mitten unter den großen jüdischen Siedlungen Babyloniens gelegen war. Diese nahe Nachbarschaft der Regierung verursachte den Juden nicht wenig Unannehmlichkeiten. Der Urheber der nationalen Restauration, Ardeschir, wurde nämlich von dem Ehrgeiz getrieben, den neugegründeten Staat auf die Höhe des Persien eines Kyros oder Darius zu erheben und zugleich der altpersischen Religion des Zarathustra (Mazdaismus) von neuem zur Vorherrschaft zu verhelfen. So gewannen denn die Priester des Parsismus oder die „Magier" (die „Chabbare" im Talmud) den größten Einfluß auf die Staatsgeschäfte.

Die Vorrangstellung des Klerus mußte aber der Lage der Andersgläubigen zum Nachteil gereichen. Die fanatisierten persischen Priester, die Eiferer der Feueranbetung, versäumten es in der Tat auch nicht, den den Jupiter verehrenden Griechen, den Christen, aber auch den in Babylonien lebenden Juden in härtester Weise zuzusetzen. So wurde z. B. an den persischen Feiertagen, als die Zeremonien zu Ehren des Lichtgottes Ormuzd vor sich gingen und in den Götzentempeln das heilige Feuer angezündet zu werden pflegte, den Juden untersagt, in ihren Häusern Licht zu machen. Die allzu eifrigen Feueranbeter drangen gewaltsam in die Häuser der Juden ein und konfiszierten den gesamten Brennstoff zur Beleuchtung ihrer Feuertempel.

Doch nahmen diese Verfolgungen bald ein Ende. Die Juden verfügten in Babylonien über einen so weitgehenden Einfluß, daß die neue Gewalt sich ihnen gegenüber auch in politischer Hinsicht Zwang auferlegen mußte. Hatte sie der erste König aus der Sassanidendynastie, Ardeschir, aus Rücksicht auf die fanatischen Priester des Feuerkultes, die ihm zum Throne verhalfen, hart bedrängt, so erwies sich sein Nachfolger, der mächtige Herrscher Schabur I. (Sapor, 241—272) den Juden gegenüber um so entgegenkommender. Einer der Repräsentanten der jüdischen Selbstverwaltung in Babylonien gehörte zu seinen nächsten Vertrauenspersonen (unten, § 28). In einen endlosen Krieg mit seinen Nachbarn, den Römern, verwickelt, sah sich Schabur auf die Sympathien der Juden als eines internationalen Faktors sowie auf ihre finanzielle Unterstützung angewiesen. Auf seinem Siegeszuge gegen die Römer drang Schabur in die von Juden dicht bevölkerte Hauptstadt Syriens Antiochia sowie in Kleinasien ein. In Caesarea-Masaka, der Hauptstadt Kappadociens, scheint er auf einen bewaffneten Widerstand seitens der dortigen jüdischen Bevölkerung gestoßen zu sein und war gezwungen, mit ihr wie mit einer kriegführenden Partei zu verfahren: der Überlieferung zufolge sollen bei der Eroberung dieser römischen Provinz durch die Perser zwölftausend Juden ums Leben gekommen sein. Bald geriet sogar der römische Kaiser Valerian selbst in persische Gefangenschaft (260). Doch gelang es dem Fürsten von Palmyra, Odenath (§ 25), die Römer aus ihrer Notlage zu befreien. Nicht genug, daß er die Perser aus Syrien vertrieb, drang er mit seinem Heere auch noch tief in Mesopotamien ein, belagerte die Hauptstadt Ktesiphon und zerstörte

zugleich auf seinem Wege die jüdische Stadt Nehardea (261). Die jüdische Gemeinde mußte hier für ihre Treue dem König Schabur gegenüber hart büßen. So war denn die Diaspora zwischen zwei Feuer geraten: zwischen Rom und Persien. Die Kunde von der Zerstörung Nehardeas durch den Fürsten von Palmyra versetzte die Juden Babyloniens und Palästinas in tiefe Trauer: dieser Volksschmerz war es, der in den oben (§ 25) erwähnten zornerfüllten Worten der Gesetzeslehrer über Tadmor und seine Bewohner zum Ausdruck kam[1]). Nach dem Tode Schaburs I. setzte in Persien eine Zeit voller Wirren ein. Drei Jahrzehnte lang hielten sich wenig befähigte Herrscher auf dem Thron, die das Land vor dem Ansturm des Erzfeindes, der Römer, nur unzulänglich zu beschützen vermochten. Mehr als einmal drangen die römischen Truppen auf dem Wege nach Ktesiphon in Babylonien ein, und unter dem Kaiser Diokletian gelang es ihnen sogar, Armenien und einen Teil von Nordmesopotamien den Persern zu entreißen (298). Die unmittelbare Nachbarschaft der Römer konnte für die babylonischen Juden nichts Erfreuliches bedeuten, und doch wurde ihnen die römische Gefahr zum Nutzen: in ihrer prekären Lage auf die Unterstützung der jüdischen Bevölkerung angewiesen, hütete sich nämlich die persische Regierung wohl, die Bürgerrechte und die freie Selbstverwaltung der Juden irgendwie anzutasten. So sahen sich denn die in den verschiedenen Städten Babyloniens in kompakten Massen lebenden Juden de jure oder wenigstens de facto im Besitze einer ungeschmälerten Autonomie. Unter solchen Verhältnissen konnte Babylonien neben Palästina zu einem zweiten Autonomiezentrum der jüdischen Nation werden.

§ 27. *Die Exilarchen und die Autonomie der Gemeinden*

An der Spitze der jüdischen Selbstverwaltung in Babylonien stand eine von der Regierung formell anerkannte Amtsperson, die den jüdischen Titel *Resch-Galuta* oder, der späteren griechisch-lateinischen

[1]) In den talmudischen Überlieferungen tritt als Zerstörer Nehardeas ein gewisser Papa bar Nazar auf, den Graetz für mit Odenath identisch hält, während andere (so Nöldeke) in ihm nur einen Bruder oder einen sonstigen Familienangehörigen des Odenath zu sehen geneigt sind. Das Jahr der Zerstörung Nehardeas ist von Graetz in der Note 28 zum IV. Band seiner „Geschichte" zutreffender angegeben als im Texte des Buches selbst: die Zerstörung fällt in der Tat in das Jahr 261, nicht aber in das Jahr 259 (vgl. S. 272 u. 455 in der 3. Aufl., 1893).

Ausdrucksweise zufolge, den eines *Exilarchen*, d. i. „Oberhaupt der Exulanten" oder Diasporafürst, führte. In den Volksüberlieferungen wird die Entstehung des Exilarchats in die uralte Zeit des babylonischen Exils zurückverlegt. Die alte Überlieferung stellt nämlich die Behauptung auf, daß schon seit jener fernen Zeit die in Babylonien zurückgebliebenen Judäer ihre eigenen, dem Königshause Davids entstammenden Oberhäupter besaßen, und zwar Nachkommen des von Nebukadrezzar in die Gefangenschaft abgeführten judäischen Königs Jojakin sowie seines Enkels Serubbabel. Da die babylonischen Juden noch lange ihre alte Benennung „Bne ha'gola" oder einfach „Gola" (Exulantengemeinde) beibehielten, so hießen demgemäß auch ihre Oberhäupter „Rosche-Gola" oder aramäisch „Resche-Galuta". Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung von einer ununterbrochenen Reihe von Exilarchen aus dem Geschlechte Jojakins und Serubbabels, die während der ganzen Periode der altpersischen und parthischen Herrschaft an der Spitze der babylonischen Diaspora gestanden haben sollen, mag, was die Einzelheiten betrifft, allerdings in Zweifel gezogen werden, doch scheinen dabei zwei Hauptpunkte geschichtlich durchaus verbürgt zu sein: erstens daß das Exilarchat, dessen Repräsentanten erst im III. Jahrhundert d. chr. Ära durch ihr öffentliches Wirken unzweifelhaft in den Umkreis der Geschichte traten, in Wirklichkeit schon viel früher bestand; zweitens daß die Exilarchenwürde tatsächlich in einem bestimmten Geschlechte, das sich von der judäischen Königsdynastie Davids herleitete, erblich war.

In der Epoche des zweiten Judäa, bis zur Katastrophe des Jahres 70, bleibt das Leben der babylonischen Judenheit, als einer weit abseits liegenden Kolonie, noch in völliges Dunkel gehüllt, und so sind uns aus dieser Zeit gar keine Nachrichten über die Wirksamkeit ihrer Führer erhaltengeblieben: es ist dies die vorgeschichtliche Periode des Exilarchats. Dieser in Dunkel gehüllte Zeitraum währt bis zum Aufstand des Bar Kochba, und erst nach diesem neuen Zusammenbruch, als große Scharen von Exulanten wieder einmal aus Judäa nach Babylonien strömten, heben sich die Nebel der Vorgeschichte, von denen die transeuphratische Diaspora bis dahin umhüllt war. Nunmehr beginnen die Exilarchen, wenn auch vorerst in verschwommenen Umrissen, als diejenigen Würdenträger hervorzutreten, die ihrem Range nach den Patriarchen Palästinas nicht nachstanden. So stand z. B. dem aus Judäa gekommenen Chananja bei seinem Ver-

suche, in Babylonien ein unabhängiges Synhedrion zu gründen, ein gewisser Würdenträger Achia oder Nechunja zur Seite, der, wie es scheint, das Amt eines Exilarchen bekleidete. Um dieselbe Zeit übersiedelte ein Familienangehöriger des babylonischen Exilarchen, der Gelehrte R. Nathan, nach Palästina und trat das Amt des Stellvertreters des judäischen Patriarchen Simon ben Gamaliel II. an (§ 17). Es machte sich damals sogar eine Tendenz bemerkbar, mit der Würde des palästinensischen Patriarchen irgendeinen Vertreter des babylonischen Exilarchengeschlechts zu betrauen. Aus diesem Grunde eben mochte der erwähnte Nathan für das Amt eines „Nassi" in Betracht gekommen sein, und selbst dem großen Patriarchen Jehuda ha'Nassi schien die Rivalität der babylonischen Abkömmlinge der „Davidischen Dynastie" nicht ungefährlich zu sein. Babylonischer Exilarch war nämlich zu dieser Zeit (um 200) *Mar-Huna*[1]), der sich mit dem Plane trug, Palästina zu besuchen. Als nun der Patriarch Jehuda davon Kenntnis erhielt, erklärte er, wie die Überlieferung wissen will, daß er dem hohen Gast, als einem Nachkommen des Königs David in gerader männlicher Linie, alle Ehren zu erweisen bereit sei. Darauf soll eines Tages sein Jünger, der Babylonier Chija, zu ihm mit der Nachricht geeilt sein, der Exilarch Huna sei bereits eingetroffen; der Patriarch wurde blaß vor Aufregung, doch stellte sich bald heraus, daß man nur einen Sarg mit den irdischen Überresten des Huna gebracht hatte, um ihn, seinem letzten Willen gemäß, im Heiligen Lande zu bestatten. Aus alledem ist zu ersehen, daß die Exilarchen zu Beginn des III. Jahrhunderts, d. i. gegen Ende der Periode der parthischen Herrschaft, auch weit über die Grenzen Babyloniens hinaus als Führer des Volkes durchaus anerkannt waren. Seitdem zieht sich die Kette der „Diasporafürsten" im Morgenlande durch acht Jahrhunderte hindurch ununterbrochen hin. Die Dürftigkeit des Urkundenstoffes macht es nicht immer möglich, die Aufeinanderfolge der dieses hohe Amt bekleidenden Persönlichkeiten mit chronologischer Sicherheit zu bestimmen, doch stoßen wir überall auf die Spuren ihrer Wirksamkeit, die sich nicht selten mit dem Wirken der hervorragenden, im Talmud verewigten Gesetzeslehrer aufs engste berührt.

Die Würde des babylonischen Exilarchen entsprach, wie bereits erwähnt, der Würde des Patriarchen in Palästina, doch verfügte der

[1]) „Mar" bedeutet auf aramäisch soviel wie „Herr".

erste über eine viel größere Machtvollkommenheit, die überdies einen viel weltlicheren und mehr politischen Charakter hatte. In Persien, wo jede Provinz von einem besonderen Satrapen regiert wurde, war der Exilarch eine Art Satrap des jüdischen Stammes, der in den wichtigsten Bezirken der Provinz Babylonien auch in der Tat den Kern der Bevölkerung bildete. Doch war dies gleichsam eine erbliche Satrapie: die Regierung sah in diesem Falle davon ab, die einzelnen Träger dieser Würde zu ernennen, und beschränkte sich darauf, die sich vom Vater auf den Sohn vererbende Macht zu sanktionieren. Der Exilarch zählte seinem Range nach zu den höchsten Würdenträgern im Reiche, was auch in seiner besonderen Tracht, dem seidenen Überwurf mit goldenem Gürtel, zum Ausdruck kam. Von Zeit zu Zeit wurde er in feierlicher Audienz vom Könige empfangen. Am persischen Neujahrstage pflegte er diesem eine bestimmte Geldsumme als Ehrengabe zu überreichen, die aber eigentlich nur eine obligatorische Steuerentrichtung bedeutete. In späterer Zeit lebten die Exilarchen mit fürstlicher Pracht, sie hatten ihren eigenen Hofstaat, ein besonderes Ehrengefolge, eine zahlreiche Dienerschaft und pflegten in Luxuswagen durch die Stadt zu fahren. Die Einkünfte des Exilarchen setzten sich aus besonderen Natural- und Geldabgaben zusammen, die von den jüdischen Gemeinden in Babylonien entrichtet wurden. In den öffentlichen Versammlungen erwies man dem Exilarchen die seiner Würde gebührenden Ehren. Unter anderem war es Sitte, ihm in den Synagogen beim Thoraverlesen die Thorarolle zu seinem Platz zu bringen, während alle anderen bei dieser Gelegenheit die Kanzel zu besteigen hatten. An den Feiertagen brachten ihm große Volksscharen ihre Glückwünsche dar. Die Residenz des Exilarchen war in dieser Zeitperiode fast immer Nehardea.

Die Funktionen des Exilsfürsten waren überaus mannigfaltig. Er galt vor allem als der Oberrichter der babylonischen Juden, sowohl in zivil- als in strafrechtlichen Sachen. Die wichtigsten Rechtsstreitigkeiten pflegte er selbst zu entscheiden, während er für die gewöhnliche Rechtspflege einzelne Ortsrichter ernannte. Zugleich war er der höchste jüdische Verwaltungsbeamte: als solcher überwachte er die öffentliche Sicherheit in den von Juden bewohnten Städten, sowie den Handel auf den Märkten, und übte die Aufsicht über richtiges Maß und Gewicht aus, wozu er besondere Kontrolleure (Agoranomen) ernannte. Der Exilarch hatte in bezug auf die ihm unterstellte Bevöl-

kerung das Recht „des Stockes und der Peitsche", er konnte mit anderen Worten die Unfügsamen nach eigenem Ermessen bestrafen und durfte auch bei der Steuereintreibung zugunsten des Staatsschatzes zu Zwangsmaßnahmen greifen. Daß bei solch weitgehenden Machtbefugnissen Übergriffe unvermeidlich waren, ist wohl ohne weiteres klar. So bezichtigte man in der Tat die Exilarchen und ihre Diener nicht selten der Gewalttätigkeit, des Amtsmißbrauches, der Volksbedrückung und auch der Geringschätzung der in hohem Ansehen stehenden Gesetzeslehrer. Auch wurde ihnen häufig nicht genügend strenge Beobachtung der religiösen Vorschriften und der Volksbräuche zum Vorwurf gemacht, doch waren viele geneigt, ihnen diese Freiheiten angesichts ihrer amtlichen Stellung und des damit zusammenhängenden Umgangs mit den Andersgläubigen nachzusehen. Von einigen Exilarchen heißt es, daß sie nicht einmal das Gesetz zur Genüge kannten oder gänzlich unwissend waren; indessen gab es auch solche, die gleich den besten der palästinensischen Patriarchen selbst mit den Vorstehern der talmudischen Akademien an Gelehrsamkeit wetteifern konnten. Zu diesen gehörten einige Exilarchen des III. und IV. Jahrhunderts, die Nachfolger des erwähnten Mar-Huna, die oft gleichfalls Mar-Huna oder aber Mar-Ukba hießen. Gemeinsam mit den babylonischen Gelehrten, den Amoräern, wachten sie über die Selbstverwaltung der Gemeinden, ganz so, wie dies die Patriarchen mit Beistand der palästinensischen Amoräer jener Zeit zu tun pflegten. In Babylonien waren jedoch unter der parthischen und später unter der neupersischen Herrschaft die Vorbedingungen für eine segensreiche Entwicklung dieser Gemeindeautonomie viel günstiger, da man hier, von seltenen Ausnahmen abgesehen, die Einmischung der Staatsgewalt viel weniger als in den Provinzen des römischen Reiches zu spüren bekam. Hieraus erklärt sich jener Aufschwung des nationalen Lebens und des geistigen Schaffens, der von nun ab die babylonischen Juden in die vorderen Reihen des geschichtlichen Geschehens stellt und ihrer zukünftigen nationalen Hegemonie die Wege ebnet.

§ 28. Rab und Samuel. Die akademische Organisation

Der große Aufschwung des akademischen Lebens in Babylonien in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts geht auf zwei Männer zurück. Es waren dies *Abba Areka,* der später kurzweg *Rab* (Meister) genannt

zu werden pflegte, und *Samuel Jarchinai*, auch Mar oder Samuel genannt[1]). Beide in Babylonien geboren und mit hervorragenden Geistesgaben bedacht, konnten sie in der Heimat, wo es um jene Zeit weder Hochschulen noch hervorragende Gesetzeslehrer gab, ihren Wissensdurst nicht stillen. Dem Beispiel R. Chijas und anderer Landsleute folgend, gingen sie nach Palästina, wo damals der Patriarch Jehuda ha'Nassi gerade an seiner Mischnasammlung arbeitete und wo sie in den Akademien von Zippora und Tiberias regstes geistiges Leben vorfanden. Zu Jüngern des Patriarchen geworden, errangen sich Abba und Samuel gar bald eine Vorrangstellung in den Kreisen der akademischen Jugend. Besonders tat sich Abba durch seine dialektische Begabung hervor; bei der Erörterung strittiger Gesetzgebungsfragen trat er sogar dem Patriarchen selbst nicht selten mit Erfolg entgegen. Da sie dem Prozeß der Mischnasammlung unmittelbar beiwohnten, vielleicht auch selbst daran teilnahmen, hatten die babylonischen Gelehrten Gelegenheit, in die letzten Geheimnisse der mündlichen Lehre einzudringen. Mit reichen Kenntnissen ausgerüstet und von dem sehnlichsten Wunsch erfüllt, das, was damals als wahre Bildung galt, auch in Babylonien heimisch zu machen, traten sie voll Zuversicht den Heimweg an (um 200).

Rab Abba, oder Rab, wie man ihn nunmehr zu nennen pflegte, versah zunächst das Amt eines „Meturgeman" oder Auslegers von Vorträgen in der Schule von Nehardea als Assistent ihres Rektors („Resch-Sidra"), des greisen Gelehrten *Rab Schila*. Der Assistent übertraf aber bei weitem den Rektor an Gelehrsamkeit und wurde auch bald als dessen Nachfolger in Aussicht genommen. Nach dem Ableben des Rab Schila lehnte es jedoch Rab ab, diese Stellung, die als die ehrenvollste in Babylonien galt, einzunehmen und überließ das Rektorat seinem Freunde Samuel, der als ein geborener Nehardäer eher Anrecht darauf besaß. Er selbst übernahm auf Anerbieten des Exilarchen das Amt eines „Agoranomen", d. i. eines Handelskontrolleurs oder Bezirksinspektors, der in allen Gemeinden Babyloniens über richtiges Maß und Gewicht, sowie über die Einhaltung von Höchstpreisen für Lebensmittel die Aufsicht zu führen hatte. Bei Ausübung dieses für einen Gelehrten wenig geeigneten Amtes geriet Rab manchmal in unliebsame Konflikte mit dem Exilarchen. So verhängte dieser einst

[1]) In Babylonien wurden die Gelehrten mit „Rab" oder „Mar" angeredet und nicht mit „Rabbi" (mein Meister), wie in Palästina.

über seinen Agoranomen wegen Mangels an Diensteifer die Gefängnisstrafe. Doch gereichte die Amtstätigkeit Rab zu großem Nutzen. Als Bezirksinspektor das Land bereisend und mit den verschiedensten Menschen in Berührung kommend, hatte er Gelegenheit, Lebensweise und Sitten der Volksmassen aus eigener Anschauung kennenzulernen. Die Erfahrungen, die er dabei machte, waren ziemlich trostlos: das gemeine Volk verharrte an vielen Orten in Unwissenheit und Unsitte und ließ sich die Übertretung vieler religiöser Vorschriften zuschulden kommen. Aus Unkenntnis des Gesetzes übertrat man z. B. sehr häufig die strengen Speisegesetze. So hörte Rab einst in einer Ortschaft, wie eine Frau die andere fragte, wieviel Milch man für eine bestimmte Portion Fleisch in den Topf tun müsse. (Die Vermischung von Milch und Fleisch war bekanntlich vom Gesetze untersagt.) Während seiner Diensttätigkeit scheint Rab auch mit dem letzten parthischen König Artaban IV. in Berührung gekommen zu sein. Der König soll den jüdischen Gelehrten hochgeschätzt und ihm einst sogar ein wertvolles Geschenk gemacht haben. Diese Rab erwiesene Gunst soll bis zum Lebensende des Königs unverändert geblieben sein. Als dann die Nachricht von dem Tode Artabans im Kampfe mit den aufständischen Persern kam, rief Rab voll Trauer aus: „Nun ist das Band gelöst!“ Er befürchtete, daß mit dem Falle der parthischen Dynastie in der Lage der Juden eine Wendung zum Schlimmen eintreten werde, und seine Befürchtungen haben sich zunächst auch als nicht unbegründet erwiesen, denn unter dem ersten Herrscher aus der neupersischen Dynastie, Ardeschir, veranlaßten die Magier, wie bereits erwähnt, in der Tat Verfolgungen gegen die jüdische Religion.

Nachdem Rab so die Lehrjahre und die entbehrungsreichen Wanderjahre hinter sich hatte, eröffnete sich ihm endlich der richtige Lebensweg: nunmehr gab er sich ganz der Verbreitung des Wissens unter seinen Landsleuten hin. Er gründete in der Stadt *Sura* eine Hochschule nach dem Vorbild der palästinensischen Akademien (219). Der Zudrang zu dieser Schule (*Jeschiba,* aramäisch *Metibta* oder auch „Sidra“) aus den verschiedenen Orten Babyloniens und auch aus anderen Ländern war so groß, daß es im Schulgebäude an Platz fehlte und Rab für den Unterricht auch noch den sein Haus umgebenden großen Garten zur Verfügung stellen mußte. Als wohlhabender Mann unterstützte er außerdem viele seiner bedürftigen Schüler aus eigenen Mitteln. Besondere Sorge trug er um die Landleute der Umgegend: in

den frühen Morgenstunden und am späten Abend, wenn diese von ihrem Tagewerk frei waren, pflegte er auch für sie Vorlesungen abzuhalten. Es mag sein, daß damals schon der Grundstein für jene akademischen Versammlungen gelegt wurde, die vor den Feiertagen, gegen Ende der Winter- und Sommerzeit, stattfanden („Kalla") und sich späterhin so einbürgerten, daß sie in Babylonien zu einer Art Volksuniversität wurden[1]).

Das Wissen so ins Volk tragend, versäumte es Rab zugleich nicht, die Schule mit dem Leben in Verbindung zu bringen. Überaus zahlreich sind die von ihm selbst herrührenden gesetzgeberischen Entscheidungen, die unter dem Namen „Memra" bekannt sind und sich durch ihre konservative Tendenz auszeichnen. In der Mehrzahl der Fälle zog es Rab vor, das Gesetz nicht in milderndem, sondern in erschwerendem Sinne, im Geiste der Schule Schammais, auszulegen. Besonders streng waren seine das Ehescheidungsrecht betreffenden Entscheidungen, die darauf abzielten, die Familienmoral der babylonischen Juden auf ein höheres Niveau zu heben. Im akademischen Leben fiel Rab in Babylonien dieselbe Rolle zu, die seinem jüngeren Zeitgenossen Jochanan ben Napacha in Palästina oblag: er war der Stammvater der Amoräer, der Ausleger und Fortsetzer der Mischna. Aus Palästina brachte er den eben zum Abschluß gelangten Mischnatext mit und begann ihn selbständig zu bearbeiten, so den Grundstein zu dem babylonischen Talmud legend, der in den folgenden Jahrhunderten parallel neben dem palästinensischen entstand, um ihn schließlich sogar zu überdauern. Die Methoden der Mischnabearbeitung in der Schule des Rab wichen im großen und ganzen nur wenig von

[1]) Graetz und die anderen ihm folgenden Geschichtsschreiber geben in diesem Zusammenhange eine ausführliche Schilderung der alle sechs Monate vor den Feiertagen veranstalteten Versammlungen, indem sie diese als eine von Rab geschaffene Institution betrachten. Die talmudischen Quellen bieten jedoch keine genügenden Anhaltspunkte dafür. Die Hauptquelle, auf die sich die Geschichtsschreiber berufen (Sukka, 26a; vgl. Graetz, Gesch. IV, 260, Aufl. 1893), spricht ganz deutlich von in Sura „am Sabbatfeiertage im Hause des Resch-Galuta" (Schabbata de'rigle debe resch-galuta) abgehaltenen Versammlungen und auch von diesen nur im Zusammenhang mit den Amoräern der nachfolgenden Generation (R. Chisda und Rabba bar Huna). Die im Talmud vielfach unter dem Namen „Kalla" (wörtlich: „allgemeine", d. h. soviel wie „Universitäten") erwähnten Schulkongresse oder örtlichen Versammlungen (s. den vollständigen „Aruch" von Kohut, s. v. Kall) waren im III. Jahrhundert noch im Anfangsstadium ihrer Entwicklung und gelangten zur Blüte erst in den folgenden Jahrhunderten (s. unten, §§ 44 u. 60).

denen der palästinensischen Amoräer ab; nur kam dort mehr der Hang zur raffinierten Dialektik zum Vorschein, der überhaupt ein Charakteristikum der babylonischen Schulen war. So sind denn die im Talmud verewigten, zwischen Rab und Samuel geführten halachischen Debatten überreich an originellen kasuistischen Kunstgriffen auf dem Gebiete der Rechtskunde und der Gesetzesauslegung.

Die ihm nach der halachischen Arbeit noch verbleibende Mußezeit widmete Rab der Haggada und der religiösen Poesie. Es werden ihm viele Hymnen zugeschrieben, die später in der synagogalen Liturgie Aufnahme fanden. So wird er als der Verfasser jener erhabenen Hymnen in der Rosch-ha'schana-Liturgie („Malchujoth, Sichronoth, Schofroth" im Mussaphgebete) angesehen, die bis zum heutigen Tage mit allergrößter Feierlichkeit und unter Hornklängen in den Synagogen vorgetragen werden[1]). Sollte diese Überlieferung auf Wahrheit beruhen, so müßte Rab als der Vater der synagogalen Poesie und als einer der vortrefflichsten liturgischen Dichter aller Zeiten angesprochen werden. Die berühmte Hymne „Alenu" aus dieser Reihe, die später zum alltäglichen Schlußgebet wurde, stellt ein eindrucksvolles Bekenntnis der jüdischen Religion dar, die dabei zu allen anderen Glaubenslehren in schroffen Gegensatz gestellt wird:

„Uns liegt es ob, zu huldigen dem Herrn des Weltalls und dem, der die Welt geschaffen, die Ehre dafür zu geben, daß er uns nicht gemacht, wie die Völker aller Länder und uns nicht das gleiche Los hat beschieden, wie all den Völkerscharen. Denn sie bücken sich vor einem Gespenst und einem Nichts und flehen zu einem Gott, der nicht helfen kann, wir aber beugen das Knie, bücken uns und bekennen unseren Glauben vor dem König über die Könige der Könige[2]), dem Heiligen, gelobt sei er, der die Himmel hat ausgespannt und die Erde hat gegründet, dessen Herrlichkeit thronet in den höchsten Höhen. Er ist unser Gott, und keiner sonst; er ist in Wahrhaftigkeit unser König und keiner außer ihm . . . Darum hoffen wir, Gott, unser Herr, auf dich, daß wir ehestens schauen werden deine ganze Macht und Herrlichkeit, daß alle Greuel von der Erde verschwinden und alle Götzen vertilgt sein werden, daß die Welt im Reiche des Allmächtigen vollkommen werden wird, daß alle, die leben im Fleische, dich bei deinem Namen rufen und alle Sünder auf Erden sich zu dir bekehren werden . . ."

---

[1]) In der talmudischen Überlieferung (Jer. Rosch-ha'schana, I, 3 u. Abodasara, I, 2) wird diese Hymnenreihe „Hornklangliturgie der Schule des Rab" (Tekiata debe rab) genannt.

[2]) Es wird vermutet, daß hierin eine Anspielung auf den hochfahrenden Titel der parthischen und persischen Monarchen: „König der Könige des Iran" enthalten sei.

Es war dies eine stolze, gegen das Heidentum in allen seinen Abarten gerichtete Herausforderung, gegen all „die Gespenster und das Nichts", die sich ebensogut hinter der Mystik der Christologie wie hinter der altersschwachen Abgötterei oder der persischen Feueranbeter-Religion verbargen. Zugleich kommt aber hierin auch der erhabene messianische Traum des Judentums zum Ausdruck: „daß die Welt (das ganze Menschengeschlecht) im Reiche des Allmächtigen vollkommen werde". In diesem Hymnus, der für die christliche Kirche der späteren Jahrhunderte zu einem Vorwande für Judenverfolgungen wurde, klingt das Nationale im Universalen aus. Von der gleichen universalistischen Stimmung sind auch die übrigen Hymnen aus derselben Reihe getragen, die alle von messianischer Sehnsucht, von einem leidenschaftlichen Herbeisehnen des Gottesreiches auf Erden durchdrungen sind[1]).

Von der Wirksamkeit des Rab als eines haggadistischen Predigers zeugen seine uns erhaltengebliebenen zahlreichen ethischen Sentenzen. Hier einige Proben davon: „Die Thoragebote bezwecken nur die sittliche Reinigung des Menschen"; „Wer kein Mitleid mit dem Nächsten empfindet, ist nicht von Abrahams Stamm"; „Der Vater soll nie ein Kind dem anderen vorziehen: der Erzvater Jakob hat seinen Lieblingssohn Joseph den anderen Kindern vorgezogen — und wie schlimm waren die Folgen!" Jegliche physische Arbeit, namentlich aber die Feldarbeit, schätzte Rab sehr hoch: „Lieber ein kleiner Acker — sagte er einst zu seinem Sohne — als ein großes Warenlager"; „Besser, daß du krepiertes Vieh auf dem Markte schindest und deinen Lohn dafür empfängst, als daß du mit Selbstüberhebung sprichst: Priester bin ich, ein Vornehmer bin ich". Seine demokratische Gesinnung tritt unverkennbar in dem folgenden Ausspruch zu-

[1]) In diesen Hymnen tritt das Rosch-ha'schana-Fest besonders eindrucksvoll als der Tag des göttlichen Gerichts über die Menschen (Jom ha'din) hervor, an dem alle von dem Menschen im Laufe des Jahres vollbrachten guten und bösen Taten abgewogen werden. Der Geschichtsschreiber der mündlichen Lehre, J. H. Weiß, der gerade hinsichtlich dieses Teiles der Neujahrshymnen die Verfasserschaft Rabs voll anerkennt, hebt treffend hervor, daß hierbei der alte Streit über die Bedeutung des „Erinnerungstages", wie das Neujahrsfest in der Bibel genannt wird, zuerst seine praktische Lösung gefunden hat. Seitdem ist diese Vorstellung von dem alljährlich wiederkehrenden „Gerichtstage", mit dem auch noch das Jom-Kippur-Fasten in Zusammenhang gebracht wurde, von allerlei volkstümlichem Glauben überwuchert worden, so daß sich diese feierlichen Tage dadurch schließlich in „Schreckenstage" (Jomim noroim) verwandelten.

tage: „Wegen viererlei Sünden gehen die Vermögenden ihres Vermögens verlustig: die einen, weil sie den Arbeitslohn der Arbeiter zurückhalten, die anderen, weil sie sich ihn aneignen, noch andere, weil sie die Last (der Arbeit) von ihren Schultern abstreifen und sie auf ihren Nächsten wälzen, andere endlich, weil sie sich ein hoffärtiges Benehmen (gegen die Arbeitenden, die Armen) erlauben".

Nahezu dreißig Jahre stand Rab an der Spitze seiner Akademie zu Sura. Es war dies eine stürmische Zeit in der Geschichte Babyloniens, das gerade die Ablösung der parthischen Herrschaft durch die persische über sich ergehen lassen mußte. Doch die politischen Wirren vermochten den Meister von seiner geistigen Tätigkeit nicht abzulenken. Er starb im Jahre 247. Auf die Nachricht von seinem Tode bestimmten die babylonischen Juden eine Trauerzeit von zwölf Monaten. Gleich Jehuda ha'Nassi, den man schlechtweg „Rabbi" nannte, lebte auch der Stammvater der babylonischen Amoräer unter dem ehrenvollen, seinen eigentlichen Namen Abba Areka ersetzenden Namen *Meister*, „Rab" im Andenken des Volkes fort.

Der Genosse und tatkräftige Mitarbeiter des Rab, Samuel Jarchinai (auch Arioch genannt), leitete, wie erwähnt, nach dem Tode des Schuloberhauptes R. Schila die Akademie von Nehardea. Seinem Charakter und seinen geistigen Interessen nach war Samuel unter den damaligen Gesetzeslehrern eine seltene Ausnahmeerscheinung. Er beschränkte sich nicht auf die talmudische Wissenschaft allein, sondern befaßte sich überdies voll Eifer mit der Mathematik, den Naturwissenschaften und der Medizin. Als Arzt glaubte Samuel die Mehrzahl der Krankheiten auf infizierte Luft zurückführen zu können. Seine Lieblingsbeschäftigung war die Astronomie, auf Grund deren er die Kalenderberechnungen ausführte. „Die Himmelsbahnen — so pflegte er zu sagen — sind mir geradeso bekannt wie die Straßen Nehardeas; nur die Kometen machen mich stutzig". Er stellte sogar einen Kalender mit genauer Berechnung der Jahresfeiertage auf, doch unterließ er dessen Veröffentlichung, da die Festsetzung der Feiertage von jeher ein Vorrecht des palästinensischen Synhedrion bildete und so ein wichtiges Bindeglied zwischen den verstreuten Teilen der Judenheit und dem Heiligen Lande war. An speziellem Wissen auf dem Gebiete der religiösen Gesetze Rab nachstehend, übertraf ihn Samuel in der Kenntnis des jüdischen bürgerlichen Rechts. Vom Exilarchen in das Amt eines Bezirksrichters von Nehardea eingesetzt, hatte Samuel Ge-

legenheit, die Tragweite der juristischen Theorien, um die man sich in den Akademien stritt, praktisch zu erproben. Die Anforderungen des praktischen Lebens bewogen nun Samuel, jenes berühmte Grundprinzip aufzustellen, demzufolge die allgemein-bürgerlichen Gesetze eines jeden Staates für die dort lebenden Juden verbindlich sein sollten und wonach das jüdische Recht sich diesen Gesetzen anzupassen hatte. Dieses Prinzip brachte er in dem folgenden kurzen Sinnspruch zum Ausdruck: „Das Staatsgesetz ist Gesetz" (Dina de'malchuta dina), d. h. es ist auch für die Juden rechtskräftig. Dies war die Form, in der Samuel das Prinzip der inneren nationalen Selbstverwaltung mit dem Prinzip der Staatsverwaltung in Einklang zu bringen suchte, was für die Diaspora in der Zukunft größte Bedeutung gewinnen sollte. Um gutnachbarliche Beziehungen zwischen den Juden und den Andersgläubigen aufrechterhalten zu können, war er bereit, auf manche Rigorosität des jüdischen Gesetzes Verzicht zu leisten. Den Kaufleuten machte er zur Pflicht, gegen Volksgenossen wie gegen Fremde gleichermaßen Redlichkeit zu üben. Unter anderem traf Samuel eine Reihe von Maßnahmen zur gesetzlichen Regelung des jüdischen Handelswesens. Der beim Verkauf erzielte Gewinn durfte der von ihm getroffenen Bestimmung zufolge ein Sechstel des Warenpreises nicht übersteigen. Zugleich trat er jedoch dafür ein, daß die Agoranomen (die Handelskontrolleure) nur richtiges Maß und Gewicht, nicht aber auch die Marktpreise zu überwachen haben sollten, da diese seiner Meinung nach durch das Verhältnis von Angebot und Nachfrage bestimmt wurden.

Im Gegensatz zu Rab söhnte sich Samuel sehr bald mit dem Übergang der Macht von den Parthern an die Perser aus. Er stand in freundschaftlichen Beziehungen zu dem König Schabur I., der den Ruhm der Sassanidendynastie begründete, und erfreute sich seiner besonderen Gunst. Die Loyalität Samuels der neuen Dynastie gegenüber ging so weit, daß er einst bei der Nachricht, die Truppen Schaburs hätten während eines Feldzuges gegen die Römer in einer von ihnen eroberten Stadt der römisch-asiatischen Provinz die gesamte jüdische Bevölkerung niedergemacht, davon Abstand nahm, seiner Trauer durch das übliche Zerreißen des Obergewandes öffentlich Ausdruck zu verleihen. Er begründete seine Handlungsweise damit, daß die Juden, die dem persischen König bewaffneten Widerstand geleistet hatten,

ihr Verderben selbst verschuldet hätten[1]). Auch mit den in der Sternkunde bewanderten gelehrten persischen Magiern pflegte Samuel Umgang, ohne sich dabei an die Warnungen des Rab zu kehren, der es für nicht unbedenklich hielt, von den Magiern, den Fanatikern der Zarathustrareligion, auch nur das geringste zu übernehmen. Überhaupt ist bei Samuel ein gewisser Hang zum Freidenkertum nicht zu verkennen. So behauptete er, daß das zukünftige „messianische Zeitalter", das nach den volkstümlichen Begriffen eine Zeit voll mystischer Wunder werden sollte, sich nur dadurch von der Gegenwart unterscheiden werde, daß das jüdische Volk dann seine politische Unabhängigkeit wiedererlangt haben wird. Dieses Freidenkertum mochte der gesetzgeberischen Autorität Samuels in den Augen der talmudistischen Fachleute nicht wenig Abbruch getan haben. Das Haupt der palästinensischen Amoräer R. Jochanan bemerkte z. B. eines Tages, als er von Samuel dessen Kalender mit der Berechnung der Feiertage auf sechzig Jahre hinaus erhielt, mit unverhohlener Geringschätzung: „Ja, auf das Rechnen versteht er sich". Während Jochanan in seinen Schreiben an Rab diesen ehrerbietig „unser Meister in Babylonien" titulierte, redete er Samuel in seinen Briefen einfach „unser Genosse" an. — Samuel überlebte Rab ungefähr um zehn Jahre und starb um 257.

Ein Zeitgenosse des Rab und des Samuel war der Exilarch *Mar Ukba I.*, ein tatkräftiger Verwaltungsbeamter und zugleich ein hervorragender Rechtsgelehrter. Er lebte in der Nähe von Nehardea und stand jenem Bezirksgericht vor, dem Samuel als Mitglied angehörte. Von diesem Exilarchen wird berichtet, daß er allen Zerstreuungen aus dem Wege ging und all seine Mußezeit der Wissenschaft und der Wohltätigkeit widmete. Allein auch er hielt in seiner Amtstätigkeit nicht immer die gebotenen Grenzen ein, so daß die durch ihn zu Schaden Gekommenen sich oft bei Samuel beschweren mußten, der freilich gegen seinen Vorgesetzten nichts auszurichten vermochte.

---

[1]) Die talmudische Überlieferung spricht in diesem Zusammenhange von 12 000 Juden, die im kappadocischen Caesarea-Masaka den Tod gefunden haben sollen (Moëd katan, 26; s. oben, § 26), doch fällt dieses Ereignis erst in das Jahr 260, als Samuel nicht mehr am Leben war. Ist an der Überlieferung überhaupt etwas Wahres, dann müßte sie sich auf irgendeine frühere Katastrophe beziehen, die sich während des persischen Feldzugs des Jahres 252, als das Heer Schaburs Armenien eroberte und auch Kleinasien überfiel, ereignet haben mochte.

§ 29. *Die zweite Generation der babylonischen Amoräer (260—300)*

Der dem geistigen Leben in Babylonien von Rab und Samuel gegebene Anstoß hatte Folgen von allergrößter Wichtigkeit. Die Akademien von Nehardea und Sura bildeten nicht nur Fachgelehrte aus, sondern ließen durch öffentliche Vorlesungen auch in den breitesten Volksschichten das Interesse für die Wissenschaft wach werden. Der Drang zum Wissen ergriff die gesamte babylonische Judenheit. Die Schule beherrschte nunmehr alle Lebenssphären. In höchstem Ansehen in der Öffentlichkeit stand der akademisch gebildete Gelehrte (Zurba me'rabbanan); die Bezeichnung „Mann vom Lande" (Am-ha'arez) wurde auch hier, wie ehedem in Palästina, ein Schmähwort. Es bürgerte sich die Ansicht ein, daß ohne gründliche Kenntnis des Gesetzes und seiner Auslegung wahre Frömmigkeit überhaupt unmöglich sei. Das Studium der Mischna galt schon aus dem Grunde als obligatorisch, weil ihre Gesetzesbestimmungen in der jüdischen Selbstverwaltung und im Gerichte praktische Anwendung fanden. Exilarchen, Richter, Schulvorsteher, Gesetzeslehrer, Prediger bildeten eine festgefügte Hierarchie von Trägern weltlicher und geistlicher Würden, die gemeinsam die inneren Angelegenheiten der babylonischen Gemeinden im Geiste der nationalen Gesetzgebung verwalteten. Zuweilen versah ein und dieselbe Person mehrere Funktionen zugleich. Die Rektoren der Akademien (Rosche metibta) fungierten z. B. nicht selten als Richter (Dajanim), so die Gesetze, die in der Schule in rein theoretischer Weise ausgearbeitet wurden, auch für die Praxis nutzbar machend. Diese Wechselwirkung von Schule und sozialer Praxis war für beide von großem Vorteil und wirkte auf die auf Rab und Samuel folgende zweite Generation der babylonischen Amoräer in höchstem Grade anregend.

Nach dem Tode Samuels wurde mit der Leitung der Akademie von Nehardea *Rab Nachman bar Jakob* betraut. Der jüngste von den Schülern Samuels, erlangte er diesen wichtigen Posten nur dank seinen verwandtschaftlichen Beziehungen. Er war nämlich mit der Exilarchentochter Jalta verheiratet und somit mit der einflußreichen Aristokratie verschwägert. Auch noch ein anderes Ehrenamt wurde ihm von seinem Schwiegervater übertragen, das des Oberrichters der babylonischen Juden. In den ersten Jahren der Wirksamkeit des Nach-

man ereignete sich jedoch die bereits erwähnte Katastrophe: der Herr von Palmyra Odenath (nach den talmudischen Quellen Papa bar Nazar) überfiel Nehardea und zerstörte es bis auf den Grund (261). Die jüdische Gemeinde löste sich auf, und auch der Exilarch mitsamt seinem Schwiegersohne Nachman siedelten nach *Machusa* über, um der Reichshauptstadt Ktesiphon näher zu sein. Die Akademie und das Obergericht nahmen hier unter der Oberleitung R. Nachmans ihre Tätigkeit bald wieder auf. Geistige und weltliche Macht in seiner Person vereinigend und dem Exilarchen nahestehend, vermochte dieser Gesetzeslehrer seine akademische Körperschaft in ein kleines Synhedrion zu verwandeln, in dem weittragende gesetzgeberische Entscheidungen gefaßt werden konnten. Diese Entscheidungen betrafen hauptsächlich die Gerichtsverfassung in den autonomen jüdischen Gemeinden. R. Nachman galt als eine große Autorität auf dem Gebiete der Rechtskunde, namentlich auf dem der Zivilprozeßordnung, die er auf Grund seiner langjährigen Erfahrung durch manche maßgebenden Prinzipien bereicherte, die sich in der jüdischen Gerichtsbarkeit bis in späte Zeit erhalten haben. Auch er suchte, gleich seinem Meister Samuel, das jüdische Gesetz dem Staatsgesetze anzupassen, und verdankte sogar manche seiner Neuerungen der persischen Gesetzgebung. Seine Agrarreformen scheinen durch die Anforderungen der unruhigen Zwischenzeit zwischen den Regierungen Schabur I. und II. bedingt gewesen zu sein, als die unausgesetzten Kriege die Grundlage des gesamten jüdischen Wirtschafts- und Erwerbslebens in Babylonien, den Ackerbau, aufs schwerste erschütterten[1]).

Inzwischen hielt auch das akademische Kollegium von Sura in seiner Tätigkeit nicht inne. Nach dem Ableben des Rab stellte sich an die Spitze dieser Akademie sein Jünger *Rab Huna*. Wie viele andere Gelehrte jener Zeit war auch Huna von Beruf Landmann. Obwohl später wohlhabend geworden und mit einem akademischen Grade ausgezeichnet, ließ er dennoch von seiner landwirtschaftlichen Betätigung nicht ab. Auch als Richter und Haupt des Gelehrtenkollegiums konnte man ihn nicht selten des Abends mit Ackerbaugeräten vom Felde heimkehren sehen. Eines Tages fanden ihn die zur Gerichtsverhandlung erschienenen Parteien voll Eifer auf seinem Felde arbeitend; er erklärte sich nur unter der Bedingung bereit, in die Verhandlung ihrer Sache einzutreten, wenn sie statt seiner einen anderen Ar-

[1]) S. unten, § 46.

beiter zur Feldbewässerung stellten. Als Rektor der Akademie von Sura leitete sie Huna ganz im Geiste seines ruhmreichen Vorgängers Rab. Der Überlieferung zufolge soll die Zahl der Zuhörer in der Schule von Sura nicht selten bis auf achthundert gestiegen sein. Den Notleidenden unter ihnen stand Huna immer hilfreich zur Seite. Seine Autorität wurde sogar in den akademischen Kreisen Palästinas voll anerkannt. Ein treuer Freund und später der Nachfolger Hunas im Amte des Schuloberhauptes war der scharfsinnige Halachist *Chisda*. Beide nannte man ehrfurchtsvoll die „Greise von Sura".

Nach der Zerstörung von Nehardea und der Auflösung der dortigen Akademie entstand ein neues bedeutendes wissenschaftliches Zentrum, das den erlittenen Verlust voll ersetzte, in *Pumbadita*, in dessen talmudischer Schule sich die besten Lehrkräfte von Nehardea wieder zusammenfanden. An der Spitze dieser Schule stand *Rab Jehuda ben Jeheskel*, ein Schüler des Rab und des Samuel. Seine Lehrer und Freunde zeichneten ihn mit dem Beinamen „der Scharfsinnige" („Schinna", „Chariph") aus, und zwar nicht ohne Grund, denn er war einer der Hauptschöpfer jener überfeinen Dialektik im Bereiche der Gesetzeskunde, die dem babylonischen Talmud sein eigenartiges Gepräge verleiht. Die wesentlichsten Kennzeichen dieser talmudischen Methode bestanden darin, daß man durch haarscharfe logische Analyse in einander am fernsten liegenden Erscheinungen gemeinsame Merkmale entdeckte, in einander verwandten oder ganz gleichartigen Erscheinungen hingegen die Unterschiede hervorhob und in den Äußerungen oder Interpretationen verschiedener Gesetzeslehrer wirkliche oder auch nur scheinbare Widersprüche ausfindig zu machen suchte, um sie dann durch allerscharfsinnigste, häufig aber nur an den Haaren herbeigezogene Analogien, Definitionen und Schlußfolgerungen wieder aus dem Wege zu räumen. Das Lieblingsfach des Jehuda ben Jeheskel war die Rechtskunde und der Umkreis der strittigen Probleme des Ritus, wo der kasuistischen Methode ein fast grenzenloses Betätigungsfeld zur Verfügung stand. Diejenigen unter den Amoräern, die dieser allzu waghalsigen Methode mit Zurückhaltung gegenüberstanden, pflegten spöttisch zu sagen, daß man in Pumbadita Meister in der Kunst sei, „einen Elephanten durch ein Nadelöhr hindurchgehen zu lassen".

Viele von den Jüngern der Wissenschaft, die sich mit dieser scholastischen Methode nicht befreunden konnten, gingen nach Palästina,

um ihre Studien in den Schulen des R. Jochanan und Resch Lakisch fortzusetzen. Manche von ihnen erwarben sich hier hohen wissenschaftlichen Ruf und wurden sogar zu Leitern akademischer Körperschaften. Andererseits schickte aber auch Palästina einen Teil seiner Gelehrten in die an den Ufern des Euphrat in Blüte stehenden Akademien. So vollzog sich zwischen den Schulen Palästinas und Babyloniens ein ständiger Austausch wissenschaftlicher Kräfte. Im III. Jahrhundert war Babylonien noch auf die geistige Unterstützung Palästinas angewiesen, doch kommt es schon im nächsten Jahrhundert zu einem Tausch der Rollen: infolge des durch die Unterdrükkungsmaßnahmen der ersten christlichen römischen Kaiser verursachten Verfalls der galiläischen Schulen wird sich die Judenheit des Mutterlandes gar bald auf den geistigen Beistand ihrer mesopotamischen Kolonie angewiesen sehen.

Zweites Buch

Die palästinensisch-babylonische Hegemonie unter der Herrschaft des christlichen Rom, Byzanz' und Persiens

(315—638)

§ 30. Allgemeine Übersicht

Zu Beginn des IV. Jahrhunderts vollzog sich jene geschichtliche Umwälzung, durch die das Los des Judentums im römischen Reiche fortan in unmittelbare Abhängigkeit von der Entfaltung der christlichen Staatlichkeit geriet. Unter dem Drucke der politischen Verhältnisse rief der Kaiser Konstantin das Christentum zur Staatsreligion im ganzen Reiche aus. „Die Lehre nicht von dieser Welt", wie sie ihr Stifter selbst kennzeichnete, ging so ein enges Bündnis mit der Militärmonarchie ein und statt das „Himmelreich auf Erden" zu begründen, verstrickte sie sich ganz in die irdischen Dinge. Die Staatsgewalt und die noch vor kurzem verfolgte, jetzt aber triumphierende Kirche vereinigten sich, um den Menschen mit Leib und Seele in ihre Gewalt zu bekommen. Die uralte Nation, die sich im Laufe zweier Jahrtausende gegen alle Monarchien der heidnischen Welt behauptet hatte, sah sich so plötzlich von dem eisernen Ring des christlichen Reiches umschlossen, der Palästina und die ganze römische Diaspora umfaßte. Endlich konnte das Christentum mit dem Judentum abrechnen. Wenn die Kirche bis dahin gegen die Synagoge nur in Wort und Schrift polemisiert hatte, so greift sie jetzt, auf das Schwert des Staates gestützt, zu einer Polemik ganz anderer Art: zu dem Beweisgrund der rohen Gewalt. Der neugeborene christliche Staat hätte wohl den Juden die von Rehabeam bei der Thronbesteigung gesprochenen Worte wieder einmal ins Gedächtnis rufen können: Hat euch mein Vorgänger mit Peitschen gezüchtigt, so will ich euch mit Skorpionen züchtigen. Und in der Tat setzt mit dem Jahre 315, also unmittelbar nach den von Konstantin dem Großen „im Zeichen des Kreuzes" errungenen Siegen, für die Juden als ein im christlichen Staate kaum geduldetes Element eine Periode gesetzgeberischer Verfolgungen in Form von allerlei Rechtsbeschränkungen und Repressalien ein, eine Periode, die auch heute, nach Ablauf von sechzehn Jahrhunderten, noch immer nicht als ganz abgeschlossen gelten kann.

Seit dem Ende des IV. Jahrhunderts, als die Dezentralisation des römischen Reiches zu seiner endgültigen Spaltung in zwei Hälften, die östliche und die westliche, Byzanz und Italien, geführt hatte (395), ist das Los der palästinensischen Juden nur noch mit dem zum Beherrscher Asiens gewordenen *Byzanz* verknüpft. Ihre soziale Lage wird nunmehr von den Purpur- und Ornatträgern in Konstantinopel bestimmt. Der Judaismus sieht sich dem Byzantinismus gegenüber, der kommenden Macht des Mittelalters, die das Leben in die Fesseln der dogmatischen Unduldsamkeit schlagen will. Das heidnische Rom konnte sich noch (abgesehen von den Zeiten akuter Revolutionskrisen) mit der inneren Autonomie des Judentums, insofern es keine Ansprüche auf politische Unabhängigkeit machte, in dieser oder jener Weise abfinden; dem ganz von konservativ-kirchlichen Tendenzen durchdrungenen „neuen Rom" an den Ufern des Bosporus war hingegen der Gedanke an eine freie jüdische Selbstverwaltung, zumal in Palästina, ganz und gar unerträglich. Auf „Erez Israel", auf die geschichtliche Heimat und das nationale Zentrum des Judentums, erhob Byzanz Ansprüche ganz besonderer Art: es bedeutete ihm nicht irgendeine asiatische Provinz unter anderen, sondern das „Heilige Land", den Schauplatz der evangelischen Wunderwerke, das Land, wo das „Grab des Herrn" lag, wo das Taufwasser des Jordan floß, wo Nazareth und Bethlehem gelegen waren. Hier konnte die mit Macht ausgestattete Kirche keineswegs die Nachbarschaft der Synagoge, geschweige denn ihre Gleichberechtigung, dulden. Der jüdische Patriarch in Tiberias und der christliche Bischof in Jerusalem erscheinen als zwei feindliche Mächte. So muß das Patriarchat zunächst in den Hintergrund treten, um dann ganz zu verschwinden, wodurch der Verfall des nationalen Zentrums des Judentums in seinem Heimatlande auch äußerlich zum Ausdruck kommt (429).

Das Judentum hat sich gegen einen doppelten Ansturm von oben wie von unten zu wehren. Einerseits sind es die christlichen Pilger und die fanatisierten Mönche, die die Synagogen in Palästina zerstören und in Brand stecken, während die Regierung von Byzanz andererseits, den Einflüsterungen der Bischöfe Folge leistend, den Juden durch besondere Gesetze die Errichtung neuer Synagogen verbietet. Mitunter scheut sich die Regierung nicht, sich auch in das geistige Leben der Juden einzumischen, indem es ihnen das öffentliche Vorlesen der Bibel in der griechischen Übersetzung aufzwingt

und den Unterricht der mündlichen Lehre oder des Talmud („Deuterosis") in den Akademien untersagt (unter Justinian). Hand in Hand mit diesen Bedrückungsmaßnahmen geht die systematische Kürzung der bürgerlichen Rechte. Die Gesetzgebung des Kaisers Theodosius II. und seiner Nachfolger bis zu Justinian drückt die Juden auf den Stand einer nur „geduldeten", außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft stehenden Nation herab. Indessen haben die Juden das Vermächtnis der Freiheit noch immer in Erinnerung, und so lassen sie ihrer Empörung gegen die Gewalttaten von unten und die Unterdrükkung von oben her nicht selten freien Lauf. Exzesse vergelten sie mit Exzessen, sie mißhandeln ihre Verfolger in den Straßen von Caesarea, Antiochia und Alexandrien, sie rächen sich für die Schändung der Synagogen und für die Entweihung der Thorarollen. Unter Justinian bemächtigt sich ihrer große Erregung, die schließlich unter Heraklius in einer offenen Erhebung zum Durchbruch kommt: sie schließen sich den in Palästina eingefallenen persischen Truppen des Chosroi II. an und sind ihnen bei der Eroberung des Landes behilflich (614). Nur kurze Zeit vermögen indessen die Juden in der Erniedrigung ihrer Unterjocher Genugtuung zu finden, denn gar bald gelingt es dem Kaiser, die Herrschaft von Byzanz in Palästina wiederherzustellen (629). Doch droht dieser Herrschaft schon von einer neuen Seite Gefahr: von der der siegreichen Krieger des Islam, die schon nach zehn Jahren das Heilige Land besetzen, um in Jerusalem eine Moschee zu errichten, ein Sinnbild der Herrschaft sowohl über die Kirche wie über die Synagoge (638).

Traurig wäre es um das jüdische Volk bestellt gewesen, wenn Byzanz die Alleinherrschaft im Orient zugefallen wäre. Glücklicherweise mußte es jedoch seine Herrschaft mit dem Persien der Sassaniden teilen, das den Ansturm von Byzanz auf die benachbarten Gebiete zu hemmen wußte und ihm nicht selten sogar empfindliche Niederlagen in Syrien und Kleinasien beibrachte. Nach dem persischen Babylonien, wo sich schon ehedem ein jüdisches autonomes Zentrum gebildet hatte, strömten nun jene Kräfte, die in der Heimat keine Betätigung finden konnten. Dorthin eben, in das Land der Exilarchen und der talmudischen Akademien, verschob sich nach und nach die jüdische nationale Hegemonie. Drei Jahrhunderte früher konnten die Führer des palästinensischen Judentums ihre babylonischen Rivalen noch mit der Bibelvers-Parodie: „Aus Babylonien (statt aus Zion) geht die

Lehre aus" (§ 17) verhöhnen, jetzt sollte aber der Scherz Ernst werden. Das von einem historischen Nimbus umstrahlte Palästina muß nun seine Hegemonie mit Babylonien teilen. Während dort die nationale Autonomie immer mehr eingeengt wird, schuf hier eine freie Selbstverwaltung günstige Bedingungen für die Entfaltung einer eigenartigen Kultur in ihrer ganzen Reichhaltigkeit. Allerdings hatten die Juden auch in Persien schwere Zeiten durchzumachen, da sie nicht selten unter dem Fanatismus der Magier, der Priester des Mazdaismus, sowie unter der Willkür der Könige und ihrer Satrapen zu leiden hatten. Doch waren dies nur vereinzelte Ausbrüche der Verfolgungswut, die nie zu einer systematisch betriebenen Entrechtung im bürgerlichen Leben oder zu einem ernstlicheren Anschlag auf die Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden und auf ihre geistige Freiheit wurden. Gegen solche lokale und vereinzelte Verfolgungen vermochten die babylonischen Juden sich wohl zu behaupten, weil sie, auf die kompakte Volksmasse und auf ihre feste innere Organisation gestützt, über eine genügend große Kraft der passiven Resistenz verfügten. So wird es in dieser Zeitperiode möglich, eine Riesenarbeit, wie die Sammlung und die Abfassung des *babylonischen Talmud*, dieses Arsenals der geistigen Waffen der sich wehrenden Nation, zum Abschluß zu bringen. Nunmehr ist das autonome Zentrum an den Ufern des Euphrat mit solchen Waffen reichlich versehen, so daß im zweiten Viertel des VII. Jahrhunderts, da über Asien und Nordafrika ein politischer Sturm hinwegbraust und den gesamten Landbesitz Persiens und Byzanz' in die Hände der den Orient mit dem Schwerte Mohammeds erobernden Araber spielt, die babylonische Diaspora nicht nur unerschüttert bleibt, sondern sich sogar die uneingeschränkte Hegemonie im Judentum des großen arabischen Kalifats zu sichern weiß.

Abseits von den zwei Metropolen des orientalischen Judentums — von Palästina und Babylonien — gedeiht und entfaltet sich eine neue Diaspora in den europäischen Besitzungen von Byzanz und im weströmischen Reiche, späterhin auch in den neuentstehenden Reichen der Goten und Franken, der Gallier und der Germanen. Doch gehört die Geschichte dieser *westlichen Diaspora* und ihrer Geschicke bereits der folgenden, der „europäischen" Periode in der Geschichte des jüdischen Volkes an[1]).

[1]) S. Band IV, Erstes Buch: Die Periode der Ansiedlung in Europa.

Erstes Kapitel

Palästina im ersten Jahrhundert des christlichen Rom

(315—429)

§ 31. Konstantin der Große und die Anfänge des christlichen Staates

Die längst herangereifte Krise des Heidentums im römischen Reiche war zu Beginn des IV. Jahrhunderts endlich zum offenen Ausbruch gekommen. Ihr Herannahen wurde durch politische Ursachen wesentlich beschleunigt, nämlich durch den Kampf um die kaiserliche Macht in der riesigen Monarchie, die infolge ihres gestörten Gleichgewichts in zwei Hälften, eine westliche und eine östliche, zu zerfallen begann. Schon in den letzten Regierungsjahren des Verfolgers der Christen, Diokletian, setzte jener Bürgerkrieg unter seinen Mitregenten ein, in dem der Partei, die sich auf die christlichen Teile des Heeres stützte, von vornherein der Erfolg winkte. Dies sah der neue Kaiser Konstantin der Große (312—337) wohl ein, als er im Kampfe mit seinen Rivalen das Banner des Kreuzes entfaltete. Die Sage von der Vision eines Kreuzes am Himmel mit der Verheißung: „In diesem Zeichen wirst du siegen!", die Konstantin mitten in der blutigen Schlacht gegen seinen Nebenbuhler Maxentius gehabt haben soll, kennzeichnet in treffender Weise nur das Kräfteverhältnis der sich gegenseitig bekämpfenden Parteien: der Kaiser verdankte in der Tat seinen Sieg nicht zuletzt jener Kriegerschar, die in den Reihen seines Heeres im Zeichen des Kreuzes kämpfte. Später waren es dieselben Heeresteile, die Konstantin in seinem Kriege gegen einen anderen Mitregenten, Licinius, unterstützten, mit dessen Beseitigung seine Alleinherrschaft endgültig gesichert war (323). So war denn das von Konstantin mit der christlichen Kirche eingegangene Bündnis auf gegenseitige Hilfeleistung und beiderseitigen Nutzen gegründet,

weshalb nach errungenem Siege die Kirche, wie zu erwarten war, nicht leer ausging: das Christentum wurde zur Staatsreligion des römischen Reiches proklamiert.

Das Ergebnis dieses vom Staate mit der neuen Kirche eingegangenen Bündnisses war unter anderem ein Umschwung im Verhalten des Staates den Bekennern des Judaismus gegenüber. In den ersten Jahren seiner Regierung, als Konstantin nur die rechtliche *Gleichstellung* des Christentums neben dem Heidentum anstrebte, hielt er sich auch in bezug auf das Judentum an das Prinzip der Gleichberechtigung. Sein „Edikt von Mailand" (313), das allen Bürgern des römischen Reiches Gewissensfreiheit verhieß, erstreckte sich, wiewohl in erster Linie eine besondere Begünstigung der bislang verfolgten Christen bezweckend, doch auch auf die Juden. Der Judaismus galt nach wie vor als „erlaubte Religion" (religio licita) und seine offiziellen Repräsentanten, die „Patriarchen, Synagogenhäupter und Presbyter", genossen die gleichen Vorrechte wie die geistlichen Würdenträger der anderen Bekenntnisse. Bald machen sich jedoch Anzeichen einer gewissen Feindseligkeit den Juden gegenüber bemerkbar, wohl unter dem Einfluß der den Kaiser umgebenden christlichen Bischöfe, die, soeben noch verfolgt, jetzt selbst zu Verfolgern geworden waren. Schon im Jahre 315 wurde den Juden untersagt, unter den Christen Proselyten zu machen, sowie ihre zum Christentum übergetretenen Glaubensgenossen zu bedrängen. Der Stil dieses kaiserlichen Dekrets verrät deutlich seine Urheber, die Eiferer der Kirche: „Den Judäern, ihren Obersten und Patriarchen bedeuten wir: sollte nach Veröffentlichung dieses Gesetzes jemand wagen, sich an demjenigen, der ihre schädliche Sekte (eorum feralem sectam) verlassen und sich zum Kulte Gottes (des christlichen) bekehrt hat, mit Steinen oder in irgendeiner anderen Weise zu vergreifen, wie es heute unseres Wissens zu geschehen pflegt, so wird er den Flammen übergeben und mitsamt seinen Helfershelfern verbrannt werden. Sollte sich aber jemand aus dem Volke ihrer gottlosen Sekte (nefariam sectam) anschließen oder ihren Zusammenkünften beitreten, so wird er zusammen mit ihnen (die ihn bekehrt haben) der verdienten Strafe verfallen"[1]). Noch unverhohlener wurde das Prinzip der Gewissensfreiheit

[1]) Codex Theodosianus, XVI, 8, 1. Erwähnt sei noch, daß in gleichen Wendungen auch Dekrete gegen die heidnische Religion abgefaßt wurden, die um jene Zeit noch über ziemlich weitgehende Macht im Reiche verfügte. So hießen

im letzten Jahrzehnt der Regierung Konstantins durchbrochen, als er zum unbeschränkten Selbstherrscher wurde und statt Rom *Konstantinopel* (Byzanz) zur Hauptstadt des Reiches machte. In dieser Zeit ließ er sich nämlich in erster Linie von kirchenpolitischen Erwägungen leiten.

Wie weit das Bestreben des triumphierenden Christentums, auch die letzten Spuren eines Zusammenhanges mit dem Judentum zu verwischen, fortgeschritten war, zeigte das erste Weltkonzil von Nicäa (325), an dem mehr als zweihundert christliche Bischöfe und sonstige Geistliche teilnahmen. Mitten unter den Streitigkeiten über das dem Judaismus so fremde Dogma der Trinität, über das „Glaubensbekenntnis" oder darüber, ob der Gottessohn dem Vater wesensgleich sei (anläßlich der Irrlehre des Arius, der die Wesensgleichheit von Gott und Christus in Abrede stellte), wurde ein Beschluß gefaßt, der auch die rituelle Entfremdung des neuen Glaubens gegenüber dem alten endgültig besiegelte. Ehedem pflegten nämlich die christlichen Gemeinden Asiens ihr Passahfest gleichzeitig mit den Juden zu feiern, d. h. in der Mitte des Monats Nissan oder, was dasselbe ist, mit Anbruch des Vollmondtages in diesem Frühlingsmonat. Die westlichen Gemeinden (in Rom und an anderen Orten) feierten hingegen das Wunder der Auferstehung Christi stets an einem der Sonntage jenes Monats, der nach ihrem eigenen Kalender als erster Frühlingsmonat galt. Das Konzil von Nicäa beschloß nun, daß die Christen Ostern vollkommen unabhängig vom jüdischen Passahfest feiern sollten, und zwar an einem Sonntage nach Vollmond des Frühlingsmonats, wie es bei den westlichen christlichen Gemeinden zum Teil schon Brauch war. Die Motive dieses Entschlusses legt der Hauptwortführer des Konzils, der Kirchengeschichtsschreiber Eusebius, dem Kaiser Konstantin selbst in den Mund: „Unwürdig wäre es, daß wir bei diesem heiligen Feste der Sitte der Juden folgten, die ihre Hände mit dem ungeheuerlichsten Verbrechen befleckten und geistig blind blieben. Fortan wollen wir mit dem uns feindlichen Judenvolke nichts mehr gemein haben, denn unser Heiland hat uns einen anderen Weg gewiesen . . . Es wäre ja widersinnig, zuzulassen, daß die Juden sich

---

z. B. die heidnischen Tempel in der Amtssprache „Tempel der Lüge" u. dgl. m. S. Codex Theod., passim. Auf weitere Belegstellen aus dem Kodex des Theodosius ist in der Bibliographie zu diesem Paragraphen hingewiesen.

rühmen sollten, wir seien nicht imstande, das Passahfest ohne ihre Anweisungen zu begehen". Diejenigen ost-christlichen Gemeinden, die sich dieser Entscheidung der Passahfrage nicht fügen wollten, wurden als „judaisierende" unnachsichtig mit dem kirchlichen Bannfluch belegt. — Einige Jahrzehnte später beschloß das Kirchenkonzil von Laodicea (zwischen 343—380), in der Bekämpfung der Judaisierenden einen Schritt weiter zu gehen und die Christen noch mehr gegen die Juden abzuschließen: es wurde untersagt, an jüdischen Festen und Mahlzeiten teilzunehmen, das Osterbrot (azyma) zu genießen u. dgl. m. Besonders wurde den Christen eingeschärft, nicht mit den Juden gemeinsam der Sabbatruhe zu pflegen: „Die Christen dürfen die Juden nicht nachahmen und sollen am Sabbat nicht müßig gehen. Vielmehr sollen sie an diesem Tage ihre Arbeit verrichten, denn als Christen haben sie nur den Tag des Herrn (Sonntag) heilig zu halten".

In der Haltung Konstantins gegen die Juden war noch ein Hin- und Herschwanken zwischen der kirchlichen Politik und der Tradition der Duldsamkeit der „erlaubten Religion" gegenüber bemerkbar. So wurde durch das Gesetz vom Jahre 321 die Amtierung in der städtischen Verwaltung (Decurionat) den Juden erneut zur Pflicht gemacht, was eine schwere Belastung bedeutete, da man hierzu gewöhnlich vermögende Leute heranzog, die für den bei der Steuereintreibung in ihrer Stadt sich etwa ergebenden Fehlbetrag persönlich verantwortlich gemacht wurden. Die Dekrete aus den Jahren 330 und 331 befreiten jedoch von dieser Munizipaldienstpflicht neben dem christlichen Klerus auch die „Hierarchen, Synagogenvorsteher, Synagogenväter (patres synagogarum) sowie alle sonst an den Synagogen Angestellten". Indessen legte der Kaiser in den letzten Jahren seines Lebens von neuem seinen Eifer für die Kirche an den Tag, indem er den Juden noch einmal aufs strengste verbot, ihre zum Christentum übergetretenen Glaubensgenossen zu „belästigen" (335). Zugleich untersagte er auch den Juden, an ihren sich zum Christentum oder zu einer anderen nichtjüdischen Religion bekennenden Sklaven den Beschneidungsritus vorzunehmen; im Übertretungsfalle ging der Jude seines Eigentumsrechts an dem Sklaven verlustig und war zu dessen Freilassung verpflichtet. Doch erreichte dieses Gesetz das Gegenteil des von ihm Gewollten: um die Freiheit zu erlangen, unterzogen sich die Sklaven nur zu gern der Beschneidung, so daß der Gesetzgeber

später die den „Verführer" bedrohende Strafe erheblich verschärfen mußte.

Viel entschiedener wurde die kirchliche Politik unter Kaiser Constantius (337—361) betrieben, der in der östlichen Hälfte des Reiches als Despot regierte und dabei die Zerstörung der heidnischen Tempel sich nicht weniger als die Errichtung von christlichen Kirchen angelegen sein ließ. Um den gefürchteten Wettbewerb des Judentums bei der religiösen Propaganda auszuschließen, ahndete die Regierung des Constantius die Bekehrung von Sklaven zum Judentum in der Weise, daß der Herr des neubekehrten Sklaven nicht nur diesen freilassen mußte, sondern darüber hinaus die Todesstrafe oder die Verbannung zu gewärtigen hatte (Gesetz vom Jahre 339). Später wurde den Juden die Erwerbung christlicher Sklaven überhaupt untersagt. Einer der Urheber der damaligen kirchlichen Politik, der Bischof von Caesarea, Eusebius (der berühmte Kirchengeschichtsschreiber), begründete diese strenge Maßnahme damit, daß die Nachkommen derjenigen, die Christus gekreuzigt haben, die von Christus befreiten Sklaven nicht besitzen dürften. Gleichzeitig erging ein Gesetz, das Ehen zwischen Juden und Christinnen in der folgenden verletzenden Form untersagte: „Es soll fortan darauf geachtet werden, daß die Juden nicht christliche Frauen in ihre Abscheulichkeiten (flagitiis) verwickeln, widrigenfalls setzen sie ihren Kopf aufs Spiel". Das Recht, Proselyten zu gewinnen, blieb ausschließlich der herrschenden Kirche vorbehalten. Im Jahre 357 erhielt die „verdiente Strafe", mit der das Gesetz noch unter Konstantin die zum Judentum übertretenden Christen bedrohte, eine nähere Präzisierung: „Sollte jemand nach Veröffentlichung dieses Gesetzes aus einem Christen zu einem Juden werden und sich nachweislich deren (der Juden) gotteslästerlichen Versammlungen (sacrilegis coetibus) anschließen, so befehlen wir, sein gesamtes Vermögen zugunsten des Staatsschatzes einzuziehen".

Alle diese Beschränkungen entsprachen vollauf dem Geiste des Zeitalters, in dem die christliche Kirche sich urplötzlich aus ihrer bedrängten Lage in die einer Bedrängerin versetzt sah. Im Bunde mit der streitbaren Kirche schafft nun die Staatsgewalt jene Verfassung, die späterhin im ganzen Bereiche des „neuen Rom" unantastbar werden sollte. Diese Kreuzung römischer Staatlichkeit mit der christlichen Kirche wird eine geschichtliche Macht erzeugen, die mit dem ur-

sprünglichen, theoretischen Christentum nur sehr wenig gemein hat. Drei Jahrhunderte früher traten die Schöpfer des Christentums mit ihrer Predigt gegen die judäische nationale Staatsreligion auf, die ja in jener Epoche lediglich der Panzer einer schwachen, gegen den gewaltigen römischen Militärstaat sich wehrenden Nation war, und nun ergreift das Christentum selbst das Schwert der weltlichen Gewalt, um die religiöse und nationale Freiheit der unterworfenen Völker zu erdrücken. Es gab eine Zeit, da die Apostel des Christentums die Pharisäer darum tadelten, weil sie bei ihrem religiösen Aufbauwerk die Hilfsmittel der Staatsgewalt für sich in Anspruch zu nehmen suchten, während die christlichen Bischöfe des IV. Jahrhunderts, die der Politik am kaiserlichen Hofe in Konstantinopel die Richtung weisen, nicht einmal davor zurückschrecken, die die Kirche zerfleischenden Streitigkeiten über das nicäische Glaubensbekenntnis, darüber, ob der Gottessohn mit dem Vater eines Wesens sei u. dgl., durch die Macht des römischen Schwertes zur Entscheidung zu bringen. Die Krieger der Synagoge schmiedeten das Rüstzeug der praktischen Gesetze, nur um ihre Nation unversehrt zu erhalten; die Krieger der Kirche schmiedeten aber Ketten von Dogmen, die dann jahrhundertelang auf dem Gewissen der gesamten Menschheit lasteten.

§ 32. Der Aufstand in Galiläa. Der Patriarch Hillel II.

Wie wirkte nun die neue Krise auf das Herz des Judentums, auf Palästina, zurück? Viel zu tief war die religiöse und nationale, Judentum und Christentum trennende Kluft, zu groß die in den Herzen der einen gegen die anderen entstandene Erbitterung, als daß an ein friedliches Zusammenleben von Synagoge und Kirche noch zu denken gewesen wäre. Unter Konstantin hörte Jerusalem allerdings auf, das heidnische „Aelia Capitolina" zu sein und erhielt seinen alten Namen wieder zurück, doch wurde es zugleich die heilige Stadt der Christen, da sich dort, der Sage zufolge, das „Grab des Herrn" befand. An der Stelle, wo sich das Kapitol des Jupiter erhoben hatte, wurde nunmehr ein prächtiger christlicher Tempel errichtet. Die unter der Anleitung des dortigen Bischofs veranstalteten Ausgrabungen förderten an der Stätte, wo seit der Zeit Hadrians ein Tempel der Venus stand, das angebliche Grabmal Christi zutage. Der Tempel wurde niedergerissen und an seiner Statt eine christliche Kirche erbaut, in der die „Überreste des Kreuzes Christi" aufbewahrt wurden. Zu diesen heiligen

Stätten in Jerusalem sowie zu der geweihten Stätte Bethlehem begannen nunmehr die christlichen Pilger in Massen hinzuströmen. Das Heidentum war hier ausgetilgt, doch blieb das Dekret des heidnischen Kaisers Hadrian, das den Juden das Betreten ihrer ehemaligen Hauptstadt untersagte, nach wie vor in Kraft. Nur einmal im Jahre, am Fasttage des 9. Ab, ließ die römische Wache die jüdischen Wallfahrer in die Stadt hinein, die dann an der Stätte des zerstörten Tempels ihre Klagen laut werden lassen durften. Diese Wohltat ließen sich die römischen Beamten von den Pilgern gut bezahlen. Die Eiferer der Kirche blickten nicht ohne Schadenfreude auf diese Erniedrigung der Juden, in der sie die Vergeltung für ihr Verhalten gegen Christus und die Apostel zu sehen glaubten.

Die jetzt wieder reger gewordene christliche Propaganda unter den Juden konnte freilich keine besonderen Erfolge aufweisen: Fälle von Abtrünnigkeit kamen nur ganz vereinzelt vor. So trat ein gewisser *Joseph* aus Tiberias, der als „Sendbote" (Apostolos) des jüdischen Patriarchen zur Einsammlung der Spenden Kleinasien bereiste, hier in freundschaftliche Beziehungen zu einem Bischof und begann insgeheim die evangelischen Bücher zu studieren. Als er darauf von seinen Volksgenossen in Cilicien wegen seines heuchlerischen Benehmens zur Verantwortung gezogen wurde, ließ er sich in aller Form taufen und wurde ein eifriger Missionar des neuen Glaubens. Joseph wußte sich bald die Gunst einflußreicher Kirchenwürdenträger und selbst des Kaisers Konstantin zu sichern, der ihm den Titel eines „comes" (Gefolgsmann eines hohen Würdenträgers) verlieh. Joseph stand nicht an, seinen Gönnern die wunderlichsten Märchen über die Vorgeschichte seiner Bekehrung zu erzählen, darüber, wie ihm Christus im Traume und im Wachen leibhaft erschienen sei; er behauptete, daß auch der kürzlich verstorbene jüdische Patriarch eine Neigung zum Christentum bekundet und auf seinem Sterbebette sogar die Taufe empfangen hätte. Einige dieser Märchen des Joseph sind durch einen Kirchenschriftsteller jener Zeit[1]), der sie für bare Münze nahm, der Nachwelt erhaltengeblieben. Nachdem der Abtrünnige vom Kaiser die Genehmigung zur Errich-

[1]) Es war dies der bekannte Verfasser der Schrift „Gegen die Irrlehren", der Bischof von Cypern und Kircheneiferer *Epiphanius*, der Joseph persönlich kannte und ihn auch vielfach begünstigte (Adversus haereses, I. Buch, 2. Teil, 4—12). Der Überlieferung zufolge soll Epiphanius selbst ein getaufter Jude gewesen sein.

tung von Kirchen in Galiläa erhalten hatte, ging er voll Eifer an deren Erbauung in Tiberias, dem Zentrum der jüdischen Selbstverwaltung, sowie in Zippora und Nazareth, wobei seine ehemaligen Glaubensgenossen nicht wenig von seinen Ränken zu leiden hatten. Die Errichtung von Kirchen im Morgenlande pflegte nämlich nicht selten von der Zerstörung heidnischer Götzentempel, aber auch jüdischer Synagogen begleitet zu werden. Die triumphierenden Eiferer des Christentums durften nunmehr ihr Zerstörungswerk ungestraft auch in Galiläa vollbringen. Die Folge davon waren Unruhen in der bis dahin friedlichen judäischen Provinz, die schließlich zu einem bewaffneten Konflikt mit den römischen Behörden führten.

Schwere Zeiten brachen damals über Palästina herein. Der Kaiser Constantius war in einen langwierigen Krieg mit dem mächtigen persischen Herrscher Schabur II. verwickelt, der den Römern die Grenzgebiete Mesopotamiens zu entreißen suchte. Constantius entsandte nun gegen die Perser ein gewaltiges Heer unter dem Befehl seines Mitregenten, des „Caesars" Gallus (350—351). Ein bedeutender Teil dieses Heeres, der von dem Legaten *Ursicinus* (im Talmud „Arsakin" genannt) befehligt war, hatte in Palästina sein Standquartier und bildete zwei Jahre lang eine Landplage für die dortige jüdische Bevölkerung. Die Juden mußten die Krieger in ihren Häusern beherbergen und sie auch verpflegen. Die Armeeführer zwangen die Landeseinwohner, sogar an Sabbattagen und am Passahfest für die Soldaten Brot zu backen, wie sie denn überhaupt ihre religiösen Gefühle in jeder Weise verletzten. So soll z. B. Ursicinus der Überlieferung zufolge in einer Stadt in der Nähe von Tiberias eine Thorarolle verbrannt haben. Zugleich stiegen die vom Staate geforderten regulären wie auch außerordentlichen Abgaben ins Maßlose und wurden überdies mit der größten Rücksichtslosigkeit eingetrieben[1]). Dieser von den Zivil- und Militärbehörden gleichzeitig ausgeübte Druck, vielleicht auch noch die Übergriffe christlicher Fanatiker, versetzten schließlich das Volk in helle Empörung. Die Juden Galiläas gerieten in Aufruhr. An ihrer Spitze stand ein Mann, der in den lateinischen Quellen *Patricius* heißt. Den Herd des Aufstandes bildete die Stadt *Zippora* oder Sepphoris, die von den Römern in *Diocaesarea* umbenannt worden war. Die Juden überfielen hier des Nachts die römische Besatzung, machten sie

[1]) Dies wird auch durch das Sendschreiben des Julian Apostata an die Juden vom Jahre 362 bestätigt. S. unten, § 33.

nieder und bemächtigten sich ihrer Waffen. Von hier aus unternahmen die Aufständischen Überfälle auf die in den benachbarten Städten lagernden Römer. Auch Tiberias und Lydda scheinen von der Erhebung nicht unberührt geblieben zu sein. Es mag sein, daß die aufständischen Galiläer eine Niederlage der Römer im Kriege gegen die Perser erhofften und sich inzwischen mit ihren einflußreichen Stammesgenossen in Persien und Babylonien in Verbindung gesetzt hatten. Doch sollten ihre Hoffnungen fehlschlagen. Ehe noch die Revolution auf das ganze Land übergegriffen hatte, gelang es den Römern, ihrer Herr zu werden. Gallus (oder richtiger dessen Unterführer Ursicinus) machte alle in Aufruhr geratenen Ortschaften dem Erdboden gleich. Diocaesarea wurde zerstört und ebenso zum Teil auch Tiberias und Lydda. Tausende von Insurgenten fanden bei dieser grausamen Unterdrückung des Aufstandes den Tod (352). Viele retteten sich durch Flucht in andere Länder oder hielten sich in Höhlen verborgen. Die Verfolgten suchten manchmal dem Verderben dadurch zu entgehen, daß sie Pflaster auf ihre Nase legten, um von der ihnen nachstellenden römischen Polizei nicht erkannt zu werden; doch lieferten Denunzianten die Gehetzten den Römern aus. Einer der Gesetzeslehrer, der sich zusammen mit einer Insurgentengruppe in einer Höhle versteckt hielt, erzählte später: „Als wir uns vor den Feinden in den unterirdischen Gängen verbargen, hatten wir Kerzen bei uns; brannten diese dunkel, so wußten wir, nun ist es Tag, wenn sie aber heller zu flackern begannen, so erkannten wir daran die Nacht“[1]).

Der mißglückte Aufstand zog neue Unterdrückungsmaßnahmen

---

[1]) Unsere ganze Kenntnis dieser in Dunkel gehüllten Revolutionsperiode gründet sich auf den fragmentarischen Berichten der damaligen Kirchengeschichtsschreiber, der Fortsetzer des Werkes des Eusebius, *Socrates* und *Sozomenus* (Socr. Historia ecclesiae, II, 33 und Sozom. IV, 7, 5), sowie des römischen Geschichtsschreibers *Aurelius Victor* in seiner Lebensbeschreibung des Kaisers Constantius (De caesaribus, 42, 10). Die Zerstörung von Diocaesarea, Tiberias, Diospolis (Lydda) „und vieler anderer Städte“ unter „Caesar Gallus“ wird auch von dem heiligen *Hieronymus* in seiner „Chronik“ unter dem Jahre 2369 erwähnt. Die im Texte angeführten Stellen, die an keinen bestimmten Namen oder Vorfall anknüpfen, kennzeichnen eher die Zeitepoche als die Einzelepisode. Ein nicht ganz klarer Satz in „Pesikta rabbathi“ (Kap. 15, gegen Ende: „Wer wird Vergeltung üben an Edom? — *Natrona!*“) verleitete Graetz (Gesch. IV, 316) zu der Vermutung, daß der Führer des Aufstandes Natrona hieß; doch scheint diese Vermutung auf schwachen Füßen zu stehen, denn das Wort „Natrona“ wird von den Kommentatoren als ein Gattungsname gedeutet und überdies bleibt es nicht ausgemacht, auf welchen Zeitpunkt sich dieser Satz beziehen mag. Mit viel grö-

der Regierung nach sich, die sowohl die Selbstverwaltung der Gemeinden, als auch die religiöse Lebensführung betrafen. Der Patriarch und das Synhedrion von Tiberias waren durch die rohe Einmischung der römischen Behörden in ihrer früheren Bewegungsfreiheit stark behindert. Der Träger der Patriarchenwürde war damals *Hillel II.* (um 330—365), der Sohn Jehudas III. Angesichts der bedrängten Lage der palästinensischen Gemeinden und des Niederganges des Autonomiezentrums in Galiläa tat Hillel den ersten Schritt zur Einschränkung der Kompetenzsphäre der Patriarchen, indem er so gleichsam ein Beispiel der Selbstaufopferung gab. Eine der Hauptfunktionen des Patriarchen als des Synhedrionoberhauptes bestand bekanntlich (oben, § 5) darin, daß er allmonatlich Beobachtungen der Mondphasen anstellte, um auf Grund dieser Beobachtungen und spezieller kalendermäßiger Berechnungen die Feiertage zu fixieren, sowie die Schaltjahre, zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahre, festzusetzen, worüber er dann den jüdischen Gemeinden in den entfernten Gegenden Palästinas und in Babylonien Nachricht zukommen ließ. Dieses Vorrecht der Patriarchengewalt trug, wie erwähnt, nicht wenig dazu bei, die Hegemonie des palästinensischen Zentrums unter den Juden der Diaspora aufrechtzuerhalten; zugleich zeitigte es aber in der Praxis viele Unzuträglichkeiten, die sich besonders in jener Epoche fühlbar machen mußten, als die Römer in ständigem Kriege mit den Persern lagen, wodurch der Verkehr zwischen Palästina und Babylonien stark behindert wurde[1]), und als

ßerer Sicherheit kann auf die Katastrophe der Jahre 351—352 eine andere Homilie der „Pesikta" (Kap. 8) bezogen werden, in der von einem von den Römern an den Juden in vier Orten: Akko (Ptolemais), Lydda, Zippora und Tiberias vollzogenen Blutgericht die Rede ist.

[1]) Es ist wohl möglich, daß die Römer während der Kriege mit den Persern aus Furcht vor politischem Verrat es den palästinensischen Juden direkt untersagten, mit ihren babylonischen Volksgenossen zu verkehren. Im Talmud finden sich manche Hinweise darauf. So war z. B. um die Zeit des galiläischen Aufstandes aus Palästina nach Babylonien an das Haupt der Akademie vom Machusa, Raba, ein chiffrierter Brief geschickt worden, in dem verblümt über Verfolgungen durch die Römer mitgeteilt wurde und zugleich Anweisungen im Zusammenhang mit der erfolgten Festsetzung des Schaltjahres erteilt wurden (Sanhedrin, 12). Dem gleichen Gesetzeslehrer wird von seinem palästinensischen Kollegen das folgende Kalendergeheimnis verraten: „Wenn du merkst, daß die Winterzeit sich bis zum 16. Nissan (bis zur Passahzeit) hinzuziehen droht, so säume nicht, dieses Jahr für ein Schaltjahr zu erklären" (Rosch-ha'schana, 21). Hiermit wird also bereits eine Handhabe geboten, durch die Babylonien sich vom palästinensischen Patriarchat im Kalenderwesen unabhängig machen konnte.

überdies, im Zusammenhang mit der Unterdrückung des Aufstandes in Galiläa, auch das Synhedrion in Tiberias selbst nicht mehr regelrecht zu funktionieren vermochte. Dies bewog nun den Patriarchen Hillel II. (im Jahre 359) eine Ordnung einzuführen, auf Grund deren alle jüdischen Gemeinden selbständig und unabhängig von einem zentralen Synhedrion ihren Kalender regeln konnten[1]). Dies war um so mehr geboten, als das Konzil von Nicäa für die Christen bereits einen besonderen Passahkalender festgesetzt hatte, so daß es auch für die Juden höchste Zeit wurde, sich bei der Festsetzung des Termins des Passahfestes von denen abzusondern, die das Fest der Befreiung Israels nunmehr auch formell in eines zur Verherrlichung des auferstandenen Gottmenschen verwandelt hatten. So veröffentlichte denn der Patriarch Hillel ein von ihm auf Grund bestimmter Regeln geschaffenes *Kalendersystem*, das so einfach war und dabei mit den astronomischen Berechnungen so sehr übereinstimmte, daß es in seinen Grundzügen bis zum heutigen Tage bei den Juden im Gebrauch geblieben ist[2]). Die diesem jüdischen Kalender zugrunde liegende Maßeinheit ist die zur Vollendung des Mondkreislaufes nötige Zeit, d. i. der aus 29 Tagen und 12 Stunden mit einem Bruchteil bestehende *Monat*. Demgemäß setzt sich das aus 12 Monaten bestehende Mondjahr aus 354 Tagen und 8 Stunden zusammen. Da nun aber die jüdischen Feiertage den vom Sonnenkreislauf abhängenden Jahreszeiten entsprechen (das Passahfest hängt mit dem Frühlingsbeginn, Schebuoth mit dem Frühlingsende, Sukkoth mit dem Herbstanfang usw. zusammen), so war es unabweisbar notwendig, das jüdische Mondjahr mit dem den Wechsel der Jahreszeiten bewirkenden Sonnenjahr in Einklang zu bringen. In diesem zählte man aber in alter Zeit 365 Tage und 6 Stunden, d. s. ungefähr 11 Tage mehr als im Mondjahr;

---

[1]) Daß die Reform eben um diese Zeit zustande kam, ist von einer alten, auf den Gaon Hai zurückgehenden Tradition bezeugt, die uns durch den Astronomen des XII. Jahrhunderts, Abraham ben Chija (Sefer ha'ibbur), vermittelt ist. Daselbst wird auch ein genaues Datum angegeben: das Jahr 670 der seleucidischen Ära (li'schtaroth), d. i. das Jahr 358 d. chr. Ära. Indessen bleibt die chronologische Frage noch immer umstritten.

[2]) Das Grundprinzip dieses Systems, nämlich die Ausgleichung von Mond- und Sonnenjahr durch die periodisch wiederkehrende Einfügung eines Schaltmonats, war bereits viel früher in Assyro-Babylonien und im alten Griechenland bekannt. Auch die Juden haben dieses System noch in der Epoche der persischen Herrschaft der chaldäischen Sternkunde entlehnt (vgl. Band I dieser „Geschichte", § 82).

daraus wurde nun errechnet, daß sich alle neunzehn Jahre zwischen der Zeitberechnung nach der Sonne und der nach dem Monde eine Differenz von 210 Tagen oder von sieben dreißigtägigen Monaten ergibt. Man beschloß daher, daß zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahr auf einen neunzehnjährigen Zyklus (Machsor) sieben Schaltjahre, d. h. solche, die nicht aus 12, sondern aus 13 Mondmonaten bestehen, fallen müssen. Was aber die Monate selbst betrifft, so haben sie wechselweise bald 29, bald 30 Tage und gelten demgemäß als „vollzählig" oder „nicht vollzählig". Der erste Herbstmonat Tischri (September) gilt als der Jahresbeginn[1]).

Die Veröffentlichung dieses Kalendersystems war der erste Schritt zur Dezentralisierung der jüdischen Gemeindeverwaltung. Das Geheimnis des Patriarchen und des Synhedrion war nunmehr verraten: die einzelnen Gemeinden waren nicht mehr jedesmal auf die Sendboten des palästinensischen Synhedrion angewiesen, die ihnen bis dahin die Fristen des Neumondes und der Feiertage mitzuteilen hatten. Auf Grund der Kalenderberechnungen konnten die Juden fortan ohne besondere Verabredung die festgesetzten Feiertage überall an denselben Tagen begehen. Obwohl nach dieser Neuerung ein Zweifel an der Genauigkeit der Fristen nicht mehr aufkommen konnte, hielten die außerhalb Palästinas lebenden Juden an der altüberkommenen Gewohnheit fest, den großen Feiertagen einen zweiten Festtag folgen zu lassen (§ 5), so daß sich die „zweiten Tage" im Passah-, Schebuoth-, Rosch-ha'schana- und Sukkothfest bis heute erhalten haben.

§ 33. Julian Apostata

Mitten in dem über die jüdische Nation hereinbrechenden Unheil und Mißgeschick, diesen Vorboten des düsteren Mittelalters, blitzte für einen Augenblick ein heller Lichtstrahl auf. Den Kaisern Konstantin und Constantius, den Ahnherren des christlichen römisch-byzantinischen Reiches, folgte für eine kurze Zeit *Julian* auf dem Throne (361—363), der von den Kirchengeschichtsschreibern den

[1]) Nach dem Zeugnis des christlichen Schriftstellers Julius Africanus, der zu Beginn des III. Jahrhunderts gelebt hat (s. Eusebius, Demonstratio evangelica, VIII), sollen die Juden, ebenso wie die orientalischen Griechen, Mond- und Sonnenjahr durch Einschaltung dreier Monate in je acht Jahren ausgeglichen haben. Doch war den jüdischen Gesetzeslehrern in Babylonien schon damals eine genauere Ausgleichungsweise auf Grund des neunzehnjährigen Zyklus wohl bekannt.

Beinamen „*Apostata*" oder „Abtrünniger" erhielt. Der philosophisch gebildete, freidenkende und von den besten Traditionen der antiken Welt beseelte Julian vermochte nicht, seine Ideale mit den kirchlichen Begriffen in Einklang zu bringen, die ihm seine christlichen Erzieher in der Jugend einzuimpfen suchten. Fremd waren ihm sowohl die neuen religiösen Dogmen und die engherzige Intoleranz ihrer Anhänger wie auch der klösterliche Standpunkt der Kirche, von dem aus sie Leben, Sittlichkeit und alle sozialen Fragen beurteilte, kurz, das gesamte System jener geistigen Selbstbeschränkung, das den forschenden Gedanken in die mystischen Dogmen des Glaubens einzuzwängen suchte. Er war von dem Willen durchdrungen, dem siegreichen Zug des Christentums als einer Staatsreligion Einhalt zu gebieten, die Gleichberechtigung aller Glaubensformen wiederherzustellen, die Kultur des alten Rom, des aufgeklärten Hellenismus zu neuem Leben zu erwecken und eine bessere bürgerliche Ordnung auf der Grundlage der Freiheit und der Gerechtigkeit zu errichten. Voll Mitgefühl mit den Opfern des harten kirchlichen Regimes unter Constantius, proklamierte er von neuem religiöse Duldsamkeit, widerrief die Vorrechte der Christen und verbot ihnen, die Heiden gewaltsam zu ihrem Glauben zu bekehren oder sie in irgendeiner anderen Weise zu bedrängen. Nicht minder freundlich verhielt sich Julian auch den unter seinen Vorgängern verfolgten Juden gegenüber. Ein überzeugter Hellenist, konnte er dem Judaismus, dessen strenger Monotheismus und nationale Absonderung ihm durchaus fremd waren, freilich keine besondere Verehrung entgegenbringen, und doch gab er ihm, insofern er den Rationalismus aller Mystik vorzog, vor dem Christentum den Vorzug[1]). Seine Sympathien für die Juden mochten ihren Grund nicht zuletzt darin haben, daß die Juden zugleich mit den dem Hellenismus treugebliebenen Heiden den Verfolgungen des Constantius ausgesetzt gewesen waren. So hat denn Julian gleich nach seiner Thronbesteigung den Juden die ihnen geraubten Bürgerrechte wieder verliehen und sie von der schwer auf ihnen lastenden Sonderbesteuerung befreit. Aber auch darüber hinaus gab Julian in einem besonderen Sendschreiben „An die Gesamtheit der Juden" seiner tiefen Sympathie für das Judentum Ausdruck und verkündete seinen Willen, „die heilige Stadt Jerusalem" auf eigene Kosten wieder aufzubauen und sie, nach glück-

[1]) Julian war mit der Bibel in der griechischen Übersetzung wohl vertraut und berief sich in seinen Briefen nicht selten auf biblische Sagen und Gesetze.

licher Rückkehr aus dem persischen Feldzuge, auch persönlich zu besuchen. Das griechisch abgefaßte Schreiben des Julian wurde im Herbst des Jahres 362 von Antiocha aus erlassen und hatte folgenden Wortlaut:

„An die Gesamtheit der Juden.

In früherer Zeit gab man euch das Joch der Sklaverei dadurch besonders zu spüren, daß man euch ohne alle Vorankündigung neue Steuern auferlegte und euch zwang, unzählige Mengen Goldes an den kaiserlichen Schatz abzuführen. Vieles von eurem Mißgeschick habe ich selbst wahrnehmen können, doch noch mehr erfuhr ich, als ich die Steuerrollen vorfand, die zu eurem Nachteil angelegt worden waren. Ich selbst hob eine euch für die Zukunft zugedachte Steuer auf und wandte so (neuen) Schimpf von euch ab; ich selbst übergab die in meinen Archiven vorgefundenen, zu eurem Nachteil angelegten Steuerrollen den Flammen, damit niemand euch als Gotteslästerer in Verruf bringen könne[1]). Daran war nicht so sehr mein ruhmreicher Bruder Constantius schuld als vielmehr jene Barbaren an Geist und die Gottlosen an Gemüt, die an seinem Tische saßen und die ich ergreifen, in die Kerkergruft werfen und dem Tode preisgeben ließ, damit nicht einmal das Andenken an ihr Verderben bei uns erhalten bleibe. Von dem Wunsche beseelt, euch noch größere Gunst zu erweisen, bewog ich meinen Bruder, den ehrwürdigen Patriarchen Julos[2]), die von euch sogenannte „Apostole" (Sendbotensteuer) aufzuheben, damit niemand mehr euer Volk durch die Eintreibung solcher Abgaben bedrücken könne[3]). So werdet ihr denn alle in meinem ganzen Reiche der Sorgen enthoben sein und, im Genusse der Ruhe, werdet ihr inbrünstige Gebete für das Wohl meines Reiches dem allmächtigen Gotte und Schöpfer der Welt (Demiourgos) weihen können, der mich mit seiner eigenen Hand gekrönt hat. Es ist von jeher so gewesen, daß diejenigen, die vom Schicksal getroffen werden, den Mut sinken lassen und nicht einmal wagen, die Hände zum Gebet zu erheben; diejenigen aber, die da in voller Sicherheit leben und froh von Gemüt sind, vermögen viel innigere Gebete für das Wohl des Reiches an den Höchsten zu richten, der mir in meiner Regierung aufs beste beistehen kann, wie ich es mir vorgenommen habe. So sollt ihr tun, und ich werde dann, nach glücklicher Beendigung des Krieges gegen die Perser, die heilige Stadt Jerusalem wieder errichten und so, wie ihr sie schon lange erbaut zu sehen wünscht, auf meine Kosten erneuern lassen; dort will ich gemeinsam mit euch den Allmächtigen preisen".

Das Vorhaben Julians, die „Heilige Stadt" zu erneuern, lag zweifellos in der Linie seiner allgemeinen Politik. In seinem Beschlusse,

---

[1]) Gemeint sind anscheinend die Dekrete aus der Zeit des Konstantin und Constantius, in denen die Juden „eine schädliche, gottlose Sekte" genannt wurden (oben, § 31).

[2]) Es war dies der obenerwähnte Patriarch Hillel II. Die Wendung „Bruder" (adelphos) sollte das Wohlwollen einem hohen Würdenträger gegenüber, als welcher der jüdische Patriarch galt, zum Ausdruck bringen. (Das Wort „Patriarches" steht im Urtext selbst.)

[3]) Damit ist die durch besondere „Sendboten" (apostoloi) zugunsten des Patriarchen eingetriebene Steuer gemeint.

das entwürdigende Gesetz, das den Juden das Betreten Jerusalems untersagte, aufzuheben und dort ihren Tempel wiederherzustellen, ließ sich der Kaiser nur von dem Grundzuge seiner gesamten Politik leiten, die auf die Restaurierung aller ehedem verfolgten Kulte ausging. Es lag ihm daran, gerade in Jerusalem einen jüdischen Tempel als Gegengewicht gegen die christliche Kirche des „Grabes Jesu", gleichsam als Symbol der Gleichstellung der Religionen zu errichten; zugleich bedeutete dies einen Protest gegen die Bestrebungen der Kirche, das jüdische Palästina als das heilige Land des Christentums für sich zu monopolisieren und dort alle Spuren der ursprünglichen jüdischen Kultur zu verwischen. Den Berichten der zeitgenössischen christlichen und heidnischen Schriftsteller zufolge soll nun Julian an die Erfüllung seines Versprechens noch vor Beendigung des persischen Feldzuges herangetreten sein. Er entsandte nach Jerusalem seinen Freund, den hochgebildeten Verwaltungsbeamten *Alypius* aus Antiochia, und trug ihm auf, die Vorbereitungsmaßnahmen für die Bauarbeiten zu treffen. Die Statthalter in Syrien und Palästina wurden angewiesen, Alypius mit allem für den Tempelbau Nötigen zu versorgen. Schon stand das Baumaterial bereit und eine Unmenge von Arbeitern gingen bereits daran, die auf der Stätte, wo sich einst der Jerusalemer Tempel erhob, aufgehäuften alten Trümmer wegzuräumen: der alte sehnlichste Wunsch des jüdischen Volkes schien seiner Erfüllung nahe zu sein.

Wie dürften nun die Juden diese unverhoffte Wendung in ihrem Schicksal aufgenommen haben? In dem damaligen jüdischen Schrifttum, das an historiographischem Material überhaupt sehr dürftig ist, wird das Ereignis mit keinem Worte erwähnt. Die zeitgenössischen christlichen Schriftsteller berichten, daß die Juden die Kunde von der in Angriff genommenen Restauration des Tempels mit Begeisterung aufnahmen. Viele Gemeinden, sogar die weitabliegenden, sollen zur Aufbringung der Baukosten Geldspenden geschickt haben, die Frauen verkauften zu diesem Zwecke ihren Schmuck, viele schafften selbst die Steine für die Errichtung der Mauern herbei und beteiligten sich auch sonst mit Freuden an den Bauarbeiten. Doch scheint es auch solche gegeben zu haben, die an den Erfolg des Unternehmens nicht glaubten. Nach einer ganzen Reihe von geschichtlichen Katastrophen hatte die Hoffnung auf Wiedergeburt in dem größten Teil des Volkes ihren politischen Charakter eingebüßt und einen mystisch-mes-

sianischen, ins Übernatürliche spielenden Zug gewonnen. Woran man noch glaubte, war das wunderbare Erscheinen des Messias, des geheimnisvollen Auserwählten Gottes aus dem Hause Davids, der allein dazu berufen sein würde, Jerusalem und den Tempel wiederherzustellen und das in alle Winde verschlagene Volk wieder zu vereinigen. Der Heide Julian entsprach freilich, bei all seiner Großmut, keineswegs dem mystischen Ideal eines Messias, wie er in der Phantasie des Juden lebte; die Erneuerung Jerusalems und des Tempels einfach auf Befehl eines römischen Kaisers hin entsprach nur wenig jenen poetischen Vorstellungen von den großen Wundern und den heroischen Taten, die ein solches Ereignis im „messianischen Zeitalter" einleiten sollten. So war es nur natürlich, daß viele Juden dem Unternehmen Julians durchaus mißtrauisch gegenüberstanden. Dieses Mißtrauen wurde durch den folgenden Vorfall noch verstärkt. Als nämlich die Bauarbeiter die Trümmer des alten Tempels endlich hinweggeräumt hatten und an die Ausgrabung der Sockelschicht gingen, brachen aus der Tiefe Flammen empor und versengten einige der Grabenden. Man nimmt an, daß diese Entzündung durch die plötzliche Verbindung von unter dem alten Grundbau lange zusammengepreßt gebliebenen Gasen mit der Luft entstanden sein mag. Das Volk erblickte jedoch darin gleichsam ein warnendes Zeichen von oben, und so wurden alle weiteren Arbeiten zur Wiederherstellung des Tempels eingestellt[1]).

---

[1]) Über diesen Vorfall berichtet als erster ein Zeitgenosse und Feind des Julian, der christliche Schriftsteller Gregor von Nazianz (Orat. IV, V u. XXI, 32), der um des Ruhmes der Kirche willen noch hinzufügt, daß sich über den rauchenden Bautrümmern im Himmel ein Kreuz gezeigt hätte. Ihm folgend schilderten die wunderbare Begebenheit die Kirchengeschichtsschreiber Sokrates (Hist. Eccles. III, 20), Sozomenus (V, 22) und Theodoret (III, 15). Nicht unerwähnt ließen sie auch die Kirchenväter des folgenden Jahrhunderts Ambrosius (Epistol. 40), Johannes Chrysostomus (Orat. III Contra Judaeos) und zum Teil auch Hieronymus (Kommentar zum Buche Daniel IX, 34). Eine weniger voreingenommene Schilderung der Episode gab der römische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus (Rerum gestarum XXIII, 1), ebenfalls ein Zeitgenosse des Julian. Manche Forscher ziehen die Tatsache der Tempelerrichtung überhaupt in Zweifel, da diese zu der Erklärung des Julian in seinem Schreiben im Widerspruch steht, wonach an den Aufbau erst nach der Beendigung des persischen Feldzuges, aus dem jedoch der Kaiser nicht mehr zurückkehrte, herangetreten werden sollte; andere wieder bezweifeln die Echtheit des julianischen Schreibens selbst. Man kann indessen die tendenziösen Ausschmückungen der Kirchengeschichtsschreiber wohl außer acht lassen, ohne dabei die Tatsache selbst, den Restaurationsversuch, in Zweifel zu ziehen, über den uns ja auch noch das Zeugnis einer neutralen heidnischen Quelle, das des Marcellinus, vorliegt.

Die letzte Ursache des mißglückten Versuches des Julian ist indessen in den politischen Verhältnissen zu suchen. Der Kaiser war ganz von dem persischen Feldzug in Anspruch genommen; er hatte nämlich gegen Schabur II. nicht nur einen Angriffs- sondern zugleich auch einen Verteidigungskrieg zu führen, da die Perser manche der römischen Besitzungen in Mesopotamien an sich gerissen hatten. Er stieß nun mit seinem riesigen Heere bis nach Babylonien vor und besetzte auch einige von Juden bewohnte Städte, wobei übrigens das in der Nähe der Hauptstadt Persiens Ktesiphon gelegene Machusa, das durch seine jüdische Akademie hochberühmt war, der Zerstörung anheimfiel. Doch war es ihm nicht beschieden, noch weiter vorzudringen: ein Pfeil, der angeblich von einem christlichen Krieger aus seinem eigenen Heere auf ihn abgeschossen wurde, machte seinem Leben mitten im Feldzuge ein Ende (363). Der Kaiser, der sich mit so großen Reformplänen trug, starb fern von seiner Heimat, mit dem wehmutsvollen, an Christus gerichteten Ausruf: „Du hast gesiegt, Galiläer!" Die Christen erblickten in dem jähen Tode des „Abtrünnigen" sowie in dem Mißerfolg des von ihm in Jerusalem begonnenen Baus, der dem Judaismus zu neuem Ansehen verhelfen sollte, einen Fingerzeig von oben[1]). Was aber die Juden betrifft, so sahen sie sich nun, nach einer zweijährigen Ruhepause, wieder in die alte Lage versetzt: von neuem sollte ihr Los durch eine von religiöser Unduldsamkeit durchdrungene Gesetzgebung bestimmt werden. Denn es waren weniger die Staatsmänner als die christlichen Theologen, die um jene Zeit der Politik des römisch-byzantinischen Reiches die Richtung wiesen.

§ 34. Theodosius I. und die Kirchenväter

Unter den nächsten Nachfolgern des Julian Apostata (Jovian, Valentinian und Valens, 361—378) schenkte die streitbare Kirche den Juden nur wenig Aufmerksamkeit. Die Kirche war damals ganz von dem mächtigen „inneren Feind" in Anspruch genommen, von der

[1]) Das Frohlocken der Christen über den Mißerfolg der Restauration des Judentums wird von den Kirchenschriftstellern noch damit erklärt, daß die Juden, durch die Gunst des Julian ermutigt, in Palästina angeblich viele Kirchen zerstört hätten, um so für die Synagogenzerstörungen unter Konstantin und Constantius Rache zu nehmen (Ambrosius und Sozomenus an den zitierten Stellen). Andererseits will der spätere christliche Verfasser der „Syrischen Chronik", Bar Hebraeus,

weitverbreiteten Ketzerei der Arianer, die übrigens den Glaubensdogmen des Judaismus viel näher stand als das katholische Glaubensbekenntnis, da die Arianer die göttliche Natur Christi in der absoluten Form nicht anerkennen wollten. Die Irrlehre stand unter dem Schutze mächtiger Gönner: zu den Anhängern des rationalistischen Arianismus zählte nämlich der Kaiser selbst, der Gebieter der östlichen Hälfte des Kaiserreiches. Nach dem Bericht des Chronisten soll Valens, der gegen die katholische Partei ankämpfte, den Juden besonders gewogen gewesen sein. Auch sein Bruder Valentinian, der Kaiser des Westens, der auf die Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen den sich befehdenden religiösen Parteien bedacht war, widersetzte sich einer Schmälerung der Bürgerrechte der Juden. Unter anderem befreite er die Synagogen als Stätten der Andacht von der militärischen Einquartierung. Doch bald brach die Agitation des fanatischen Klerus gegen die Juden von neuem mit solchem Ungestüm los, daß selbst die mächtigen Kaiser ihr in jeder Weise Rechnung tragen mußten.

Der Wiederhersteller der Selbstherrschaft, der Eiferer der Kirche Theodosius I. der Große (379—395), besaß noch staatsmännische Einsicht und Feingefühl genug, um die staatsbürgerlichen Interessen den kirchlichen nicht ganz preiszugeben. Von der Grundtatsache ausgehend, daß die jüdische Religion gesetzlich nicht verboten sei („Judaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat"), gab er Befehl, die Juden an der freien Ausübung ihres Kultes nicht zu behindern, und bedrohte jene Fanatiker der Kirche, die die Synagogen zu plündern oder zu zerstören wagen sollten, mit einer strengen Strafe (393). Auch ließ er die Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden unangetastet, indem er ihren Vertretern das Recht zuerkannte, die Entscheidungen „ihrer berühmten Männer und erlauchten Patriarchen" (virorum clarissimorum et illustrium patriarcharum) zur Richtschnur zu nehmen. Allerdings galten die Juden auch den Gesetzgebern zur Zeit des Theodosius als eine „Rotte in ihrem Aberglauben Verstockter" (in ea superstitione sedulus coetus), von denen sich die Rechtgläubigen möglichst fern halten sollten. So untersagte denn das Gesetz vom

wissen, daß in dem syrischen Edessa die Christen alle Juden wegen ihres Bündnisses mit dem Antichrist Julian niedergemacht hätten. Es mag sein, daß es während dieser zweijährigen Periode an manchen Orten zwischen den Juden und den Christen, die der Politik des Kaisers mit so verschiedenen Gefühlen gegenüberstanden, in der Tat zu Zusammenstößen gekommen war.

Jahre 388 erneut Ehen zwischen Christen und Juden. Auch wurde es den Juden bei strengster Strafe abermals verboten, christliche Sklaven zu ihrem Glauben zu bekehren (384).

Und doch erregte sogar diese so sehr geschmälerte Gewissensfreiheit das Mißfallen der Häupter des katholischen Klerus, der in der Demütigung der anderen Religionen den Triumph seiner eigenen zu erblicken vermeinte. Die Geistlichkeit kämpfte gegen den gemäßigten Liberalismus der weltlichen Gewalt energisch an und blieb meist siegreich. Durch leidenschaftliches Predigen gegen den Arianismus und Judaismus stachelte der Klerus die Massen immer wieder gegen die Anhänger dieser Glaubenslehren auf. So überfielen denn die Fanatiker nicht selten die Juden während ihres Gottesdienstes, zerstörten die Synagogen oder verwandelten sie in Kirchen, ohne sich an die vom Gesetz angedrohte Strafe auch nur im geringsten zu kehren.

Die entschiedensten Gegner der Gewissensfreiheit waren die höchsten geistlichen Würdenträger, die in späterer Zeit in den Rang der „Väter der Kirche" oder der „heiligen Väter" erhoben wurden. Einer von ihnen, der berühmte Bischof von Mailand *Ambrosius*, geriet im Zusammenhang mit der „jüdischen Frage" (wie sie damals aufgefaßt zu werden pflegte) mit dem Kaiser selbst in schärfsten Konflikt. In der syrischen Stadt Callinicum zerstörte nämlich eine vom Bischof und den Mönchen der benachbarten kirchlichen Hochburg Edessa aufgestachelte Christenmenge die jüdische Synagoge. Davon in Kenntnis gesetzt, befahl der Kaiser Theodosius, die Teilnehmer der Judenhetze zu bestrafen, und ersuchte überdies den Bischof, die Synagoge auf dessen eigene Rechnung wieder aufzubauen (um 388). Der über diesen Befehl empörte Bischof Ambrosius wandte sich nun an den Kaiser mit einem zornsprühenden Brief, in dem er klarzumachen suchte, daß in dieser Sache die „Ehre Gottes" auf dem Spiele stehe und daß man einen christlichen Hierarchen nicht zwingen könne, eine jüdische Synagoge, eine „Stätte des Unglaubens und der Ruchlosigkeit", wo Christus alltäglich gelästert werde, mit eigenen Händen zu erbauen. Die Zerstörung der Synagoge sei, wie Ambrosius meinte, nur eine gerechte Vergeltung dafür gewesen, daß die Juden unter Julian Apostata, wie er zu wissen glaubte, christliche Kirchen in Gaza, Damaskus, Alexandrien und an anderen Orten zerstört hätten. Auf Grund dieser Argumentation bat nun Ambrosius den Kaiser, seinen

Erlaß zu widerrufen. Theodosius ließ dieses Schreiben zunächst unbeantwortet; als er aber bald darauf nach Mailand kam, berührte der rastlose Bischof von neuem die Synagogenangelegenheit in einer von der Kirchenkanzel in Gegenwart des Kaisers gehaltenen Ansprache. Theodosius sah sich nunmehr gezwungen, dem Drängen des Ambrosius nachzugeben, und hob seine in der Sache der Judenhetze ergangene Entscheidung wieder auf. Der Wankelmut des Kaisers hatte zur Folge, daß die von Fanatikern aufgestachelten Christenmassen um des größeren Ruhmes der Kirche willen die jüdischen Gebethäuser auch fernerhin ungestraft demolierten. Da erließ Theodosius sein obenerwähntes Edikt an die Zivil- und Militärbehörden mit der Vorschrift, allen derartigen Ausschreitungen energisch entgegenzutreten. Die Juden waren somit in dieser Beziehung noch immer besser daran als die Heiden, deren Götzentempel von den Christen ungehindert zerstört werden durften.

Während so im Westen der Bischof von Mailand gegen den Judaismus zu Felde zog, fiel diese Aufgabe im Osten dem berühmten Prediger *Johannes* aus Antiochia zu, dem späteren Erzbischof von Konstantinopel, den die Kirchengeschichte durch den Ehrennamen *Chrysostomus* („Goldmund") verherrlicht hat. Ging die Agitation des Ambrosius darauf aus, den von der weltlichen Macht den Juden in Aussicht gestellten Schutz zu vereiteln, so bekämpfte die Predigt des Johannes die spontane Bekundung gegenseitiger Sympathien seitens der Anhänger der Kirche und der Synagoge. Viele Christen Antiochias, insbesondere Frauen, besuchten nämlich an Sabbattagen und an den anderen jüdischen Feiertagen die Synagogen, wohnten dem feierlichen Gottesdienst am Jom-Kippur bei, lauschten dem Hornklang am Roschha'schana und nahmen zusammen mit den Juden an dem Jubel des Sukkothfestes teil. Überdies wandten sich die Christen in Gerichtsangelegenheiten nicht selten an jüdische Richter und verschmähten es nicht, auch die Hilfe jüdischer Ärzte in Anspruch zu nehmen. In dem Verkehr mit den Juden eine religiöse Gefahr für die von ihm Betreuten witternd, trat nun der gottesfürchtige Asket Johannes mit acht gegen den Judaismus und die Juden gerichteten Predigten auf den Plan (386—388). In diesen Predigten tritt all die Besorgnis, die die Rivalität der Synagoge, dieses erstgeborenen Kindes der Offenbarung, in den Herzen der Kircheneiferer noch immer erweckte, kraß zutage. Für seine Reden gegen das Judentum wählte Johannes den

Vorabend der jüdischen Herbstfeiertage und begründete dies vor seinen Zuhörern damit, daß er, gleich einem sorgsamen Hirten, seine Schafe so vor dem sich heranschleichenden Wolfe warnen wolle („Reden gegen die Judäer" IV, 1). Mit der ganzen Wucht seiner Beredsamkeit wettert er gegen die Christen, die sich durch die jüdischen Bräuche verlocken lassen: „Bei den elenden und unglückseligen Juden setzt jetzt gerade eine ganze Kette von Feiertagen ein: Hornklänge, Laubhütten, Fasttage, und nun gehen viele von den Unsrigen hin, um diese Zeremonien anzugaffen, während manche sich sogar nicht entblöden, an den Feierlichkeiten und dem Fasten unmittelbar teilzunehmen! . . . Ich weiß nur zu gut, daß viele den Juden Hochachtung entgegenbringen und ihre jetzt veranstalteten Zeremonien als heilig erachten, darum beeile ich mich auch, die verderbliche Ansicht mit der Wurzel auszureißen" (I, 1—3). Um dies zu erreichen, sucht Johannes die Synagogen dadurch zu verunglimpfen, daß er sie mit dem für einen Asketen so überaus grausigen Worte „Theater" brandmarkt: „Zwischen Synagoge und Theater besteht gar kein Unterschied", denn auch in der Synagoge versammeln sich „Scharen von verweichlichten Männern und unzüchtigen (d. h. geputzten) Frauen . . . Die Synagoge ist nicht nur ein Haus der Unzucht und ein Theater, sondern auch eine Räuberhöhle und eine Lagerstätte wilder Tiere". Und auch um den Beweis ist er nicht im mindesten verlegen: hat doch noch der Prophet Jeremias den Spruch getan: „Ist euch denn dieses Haus (der Jerusalemer Tempel) zur Räuberhöhle geworden?"

In der jüdischen Gemeinde von Antiochia gab es anscheinend nicht wenig wohlhabende Leute, die gleich den heidnischen Griechen nicht abgeneigt waren, ihr Leben zu genießen, und so hält denn der asketisch gesinnte Redner mit seinem Staunen darüber nicht zurück, wie man eine Religion schätzen könne, deren Bekenner sich über das Leben im Jenseits, „über die ewigen Qualen, den Flammenfluß und die dunkle Unterwelt" gar keine Gedanken machen, sondern „sich ganz an den Augenblick klammern und nur das eine im Sinne haben: essen, trinken, sich wegen der Tänzer (im Zirkus) herumbalgen und um der Kunstreiter willen schlagen" (I, 4). Die Synagoge ist ihm darüber hinaus die Zufluchtsstätte böser Geister: „Mag sich dort auch kein Götze erheben, um so wohnlicher fühlen sich da die Dämonen"; „es ist die Sammelstätte der Christusmörder, derjenigen, die das Kreuz bedrängen". Im Götzentempel ist die Gottlosigkeit wenigstens allen

offenbar, in der Synagoge gedeiht sie aber im Verborgenen (I, 6). Die Christen mögen sich hüten, ihre Weiber dorthin gehen zu lassen: „sie werden den Teufel in ihrer Seele heimbringen", denn die Seelen aller Juden sind eine Behausung von Dämonen (II, 1). Johannes ruft seinen Zuhörern noch einmal in Erinnerung, daß das Konzil von Nicäa im Jahre 325 verboten habe, das christliche Osterfest gleichzeitig mit dem jüdischen Passah zu begehen, ein Beweis, daß die Kirche in jeder Weise bestrebt sei, von der Synagoge loszukommen (III, 3). Die Geistlichkeit scheint besondere Spitzel in ihrem Dienste gehabt zu haben, die alle die Synagogen besuchenden Christen anzuzeigen hatten. Voll Zorn ruft darum Johannes der Herde seiner Gläubigen zu: „Du trachtest danach, dich insgeheim in die Synagoge zu schleichen und verbietest es deinen Dienern, Freunden und Nachbarn, dich bei den Priestern anzuzeigen! . . ." (VIII, 8).

Das Hauptargument des Johannes Chrysostomus in seiner Polemik gegen das Judentum bildete die Behauptung, daß der jüdische Gottesdienst außerhalb des Jerusalemer Tempels jedes Sinnes entbehre, da doch mit der Zerstörung Jerusalems die jüdische Religion jede Existenzberechtigung eingebüßt hätte. Der Erhärtung dieses Argumentes ist noch eine besondere Abhandlung gewidmet: „Gegen Juden und Heiden gerichtete Betrachtungen darüber, daß Jesus Christus der wahre Gott sei". Als Christus in Jerusalem einzog — so sucht Johannes seinen Gedanken zu begründen — prophezeite er, daß dort nicht ein Stein auf dem anderen bleiben werde, und siehe da, bald darauf wurde der Tempel von den Römern eingeäschert, und Jerusalem verwandelte sich in einen Trümmerhaufen. Nun haben sich die Juden unter Hadrian von neuem erhoben, erreichten indessen nur die Verwandlung Jerusalems in die heidnische Stadt Aelia. Johannes behauptet, daß auch vor kurzem noch, unter Konstantin, die Juden wieder einmal einen Aufstandsversuch unternommen hätten, daß aber der Kaiser befohlen hätte, den Aufrührern die Ohren abzuschneiden und sie zum abschreckenden Exempel durch die Straßen zu führen[1]). „Und nun, erst vor zwanzig Jahren, suchte Julian (Apostata), der alle Könige an

[1]) Dieser Hinweis („Reden gegen die Juden" V, 11) konnte nicht ganz aus der Luft gegriffen sein, da der Verfasser der Zeit Konstantins noch sehr nahestand. Eher ist hier eine Namensverwechslung zu vermuten: der Hinweis mag sich auf den galiläischen Aufstand vom Jahre 351 beziehen, der sich unter Constantius, dem Mitregenten und Nachfolger des Konstantin, abgespielt hatte (oben, § 31).

Gottlosigkeit übertraf, die Juden zunächst zum Götzendienst zu bewegen, um ihnen sodann den alten Gottesdienst (den jüdischen) anzubieten, sie aber baten einen so verstockten Gotteslästerer und Heiden um die Wiederherstellung ihres Tempels; der Plan ging jedoch in Brüche: kaum hatte man die Bauarbeiten begonnen, als aus dem Erdinneren Flammen emporschlugen und viele Menschen verbrannten . . . Solltest du jetzt nach Jerusalem kommen, so wirst du nur noch die Grundschicht (des Baues) zu Gesicht bekommen". „Was mochte sich nun der Tempelerneuerung in den Weg gestellt haben — fragt der Redner — wenn nicht die göttliche Macht selbst? Stehen ihnen (den Juden) denn nicht Reichtümer im Überfluß zur Verfügung? Besitzt denn ihr *Patriarch*, der allerorten bei Allen Spenden einsammeln läßt, nicht unerschöpfliche Schätze? Gibt es denn ihrer (der Juden) wenig in Palästina, in Phönizien und auch sonst überall?" „Und doch vermochten sie bei all ihrer Macht den Jerusalemer Tempel nicht wiederherzustellen. Synagogen haben sie in vielen Städten erbaut, jene Stätte aber, die ihrem Staate die Macht verlieh und an der das Judentum seinen Rückhalt hatte, neu erstehen zu lassen — das ging über ihre Kraft". Daraus erhelle, daß es ein verworfenes Volk sei und daß das Judentum mit dem Entstehen des Christentums der Auflösung anheimfallen müsse. Die in der Verleugnung Christi von den Juden bekundete Halsstarrigkeit hätten nun die Glaubenerfüllten den „Christusmördern", die auch heute noch die Christen durch ihren Unglauben in Versuchung führen, mit aufrichtigem Haß zu vergelten.

Der gewaltigen Rednergabe des Johannes Chrysostomus war es in der Tat gegeben, diesen Haß nicht allein bei seinen Zeitgenossen, sondern auch noch in den nachfolgenden Generationen immer aufs neue zu entfachen, da seine Reden in dem Schrifttum der „Kirchenväter" verewigt wurden. Und doch hätte wohl der Redegewandte gegen Ende seines Lebens kaum selbst den Gedanken wiederholt, daß alle Laster bei den Juden nisten, während alle Tugenden allein unter den Christen gedeihen. Auf den hohen Posten des Oberhauptes der Geistlichkeit, des Erzbischofs von Konstantinopel, berufen, wurde er nämlich später ein Opfer des Ränkespiels der Bischöfe und Mönche, die es wohl verstanden, ihren Machenschaften am kaiserlichen Hofe Erfolg zu verschaffen. Unter dem Kaiser Arcadius seiner Würde enthoben (403) und seinen Lebensabend in der Verbannung zubringend, pflegte Johannes zu sagen, daß über alles die böse Art der Bischöfe und

Mönche zu befürchten sei, die von ihm auch nach seinem Sturze nicht abließen, während sogar „Juden, Ketzer und Heiden" ihm angeblich ihr Mitgefühl bezeugten.

§ 35. Die Zeit Theodosius II.

Nach dem Tode Theodosius I. (395) und der darauf erfolgten Aufteilung des römischen Reiches in ein östliches und westliches, in Byzanz und Italien, mit je einem Kaiser für jede der zwei Hälften, wird das Los des jüdischen Morgenlandes völlig an das von Byzanz[1]) gekettet. Die Lage der Andersgläubigen im christlichen Reiche wird ganz und gar durch das unzertrennliche Bündnis von Staat und Kirche in Konstantinopel bestimmt. Entscheidend ist das Prinzip, wonach alle, die sich nicht zum Christentum bekennen, ebenso wie die Ketzer innerhalb der christlichen Gemeinde selbst, für ihre religiöse Absonderung mit der Entziehung bestimmter Bürgerrechte bestraft werden müssen. In der Gesetzgebung der ersten christlichen Kaiser, von Konstantin bis zu Theodosius I., machte sich noch ein gewisses Schwanken im Verhalten gegen die „Ungläubigen" bemerkbar, so daß die Zentralregierung sich zuweilen für die von den allzu eifrigen Fanatikern der Kirche mit Füßen getretenen Rechte der Andersgläubigen sogar kraftvoll einzusetzen pflegte. Diese Unbeständigkeit in der Unterdrückungspolitik den Juden gegenüber ist auch noch unter den nächsten Nachfolgern Theodosius I., den Kaisern Arcadius im Osten und Honorius im Westen, wahrzunehmen. Allmählich nimmt jedoch das Schwanken ein Ende. Die Politik der Unterdrückung bürgert sich immer mehr ein und wird schließlich, von der Autorität der allmächtigen Kirche gedeckt, zur unerschütterlichen Grundlage der gesamten Rechtsordnung des christlichen Staates.

Unter Kaiser Arcadius (395—408) glaubte die byzantinische Regierung die Juden vor den Gewalttaten der ihnen feindlich gesinnten christlichen Umwelt noch in Schutz nehmen zu müssen. So wurde durch kaiserliche Erlasse den Statthaltern zur Pflicht gemacht, Angriffe der Menge auf die Synagogen zu verhindern und die Unantastbarkeit der Gemeindeselbstverwaltung der Juden sowie der Macht der „erlauchten (illustrium) Patriarchen" in jeder Weise zu be-

[1]) Die Lage der Juden im weströmischen Reiche kommt im folgenden, IV. Bande, Kap. I, zur Behandlung.

schützen. Doch gewinnt schon unter dem byzantinischen Kaiser Theodosius II. (408—450) die repressive Richtung in der Gesetzgebung die Oberhand. Die Kompetenzsphäre der jüdischen nationalen Autonomie schrumpft rasch zusammen, und ihrem Zentralorgan, dem palästinensischen Patriarchat, wird ein schwerer Schlag versetzt (s. § 36). Nicht genug damit, schlägt die Staatsgewalt auch den elementarsten Prinzipien der Gewissensfreiheit offen ins Gesicht. Schon zu Beginn seiner Regierung erließ Theodosius II. ein Dekret, das den Juden die Errichtung neuer Synagogen untersagte[1]). Späterhin wird dieses Verbot vom Kaiser in einer Reihe von gegen „die verabscheuungswürdigen Heiden, Judäer und Ketzer" (abominandorum paganorum, judaeorum atque haereticorum) gerichteten Dekreten, denen zufolge nur noch die Renovierung der baufällig gewordenen Synagogen gestattet war (aus den Jahren 423 und 439), aufs neue bestätigt. In dieser Weise gingen die Gesetzgeber in jenen Jahren vor, als der von den Mönchen aufgehetzte christliche Mob, der die heidnischen Tempel verheerte, an vielen Orten auch die Synagogen zerstörte oder in Kirchen verwandelte. So mußten sich denn die der Zerstörungswut preisgegebenen jüdischen Gemeinden nur mit der Renovierung der beschädigten Synagogen begnügen; waren sie dagegen bis auf den Grund zerstört oder infolge Alters eingestürzt, so war es untersagt, an ihrer Stelle neue zu erbauen.

Zugleich wurden Maßnahmen getroffen, um den Juden oder, wie das Gesetz sich ausdrückte, den im jüdischen Aberglauben Verharrenden, die Staatsämter, die zivilen wie die militärischen, unzugänglich zu machen. Zunächst verwehrte man ihnen den Zutritt zum Militärdienst und sodann die Bekleidung aller Verwaltungsämter überhaupt, „damit sie die erlangte amtliche Autorität nicht zu Ungunsten der Christen mißbrauchen könnten" (Dekrete aus den Jahren 418 und 439). Eine Ausnahme wurde ursprünglich nur für den freien Advokatenberuf gemacht, doch wurden später auch in dieser Beziehung den Juden ebenso wie den Ungläubigen und Ketzern überhaupt allerlei Beschränkungen auferlegt. Auch das Familienrecht blieb von dem Eingriff des Gesetzes nicht verschont: ein Dekret des Jahres 426 untersagte den Juden und den Samaritanern, ihre zum Christentum

[1]) Dieses Dekret ist offenbar noch vor dem Jahre 415 ergangen, da in diesem Jahre dem jüdischen Patriarchen dessen Übertretung bereits zum Vorwurf gemacht wurde. S. unten, § 36.

übergetretenen Kinder („die aus dem Dunkel ihres Aberglaubens in den Lichtkreis des christlichen Glaubens eingetreten sind") zu enterben; die Eltern besaßen nicht das Recht, ihre abtrünnig gewordenen Kinder in ihrem Testament zu übergehen oder ihren Erbteil zu schmälern, selbst in dem Falle nicht, wenn die Kinder sich eines Verbrechens gegen ihre Eltern schuldig machten, für das sie eine gesetzliche Strafe zu gewärtigen hatten. Die getauften Kinder konnten sich ihr Erbteil stets auf gerichtlichem Wege sichern. Diese Vergewaltigung des Willens der Erblasser rechtfertigt der Gesetzgeber durch die Berufung auf die „Vorzüge der (von den Neubekehrten) erwählten Religion". Ein schroff polemisierender Ton ist in der Motivierung jener Gesetze zu vernehmen, die den Juden den Besitz christlicher Sklaven untersagten. Zunächst wurde es den Juden allerdings gestattet, solche Sklaven unter dem Vorbehalt in ihrem Dienst zu behalten, daß sie sie an der freien Ausübung ihrer Religion nicht behinderten (415); später (in den Jahren 417 und 423) untersagte jedoch Theodosius II. den Juden, unter welcher Bedingung immer, christliche Sklaven zu erwerben, da „wir es für ungerecht halten, daß die frommen Knechte durch die Herrschaft gottloser Käufer befleckt werden"[1]).

Bei einem so feindseligen Verhalten der weltlichen und kirchlichen Behörden sowie der christlichen Volksmassen gegen die Juden war es nur natürlich, daß auch diese ihrerseits die gleichen Gefühle bekundeten. An vielen Orten wehrten sie sich kraftvoll gegen die Überfälle der kirchlichen Fanatiker und gingen hie und da selbst zum Angriff über. Aus Entrüstung über die Verhöhnungen durch die Christen ließen sie sich manchmal sogar zu öffentlichen Kundgebungen gegen die kirchlichen Symbole hinreißen. Noch im Jahre 408 wurden die provinzialen Behörden von den Kaisern Honorius und Theodosius II. angewiesen, allenthalben das Benehmen der Juden während „ihres hochfeierlichen Hamanfestes" (festivitatis suae solemnis Aman), da sie „zur Verunglimpfung der christlichen Religion ein das heilige Kreuz nachahmendes Gebilde" (sanctae crucis adsimulatam speciem) zu verbrennen pflegen, aufs schärfste zu beobachten. Aus den späteren Jahrhunderten ist uns in der Tat der Volksbrauch bekannt, am Purimfeste eine Holzfigur des biblischen Judenhassers Haman zu

[1]) Über die Auswirkungen dieser Verbote im wirtschaftlichen Leben der Juden s. unten, § 46.

verbrennen, die manchmal die Form eines Kreuzes aufweisen mochte. Im Jahre 415 zog indessen der harmlose Purimscherz in der Stadt Antiochia überaus traurige Folgen nach sich. Die Juden des nahegelegenen Städtchens Imnestar zimmerten nämlich am Purimtage für Haman einen Galgen in Kreuzesgestalt, hängten irgendeine Figur, wohl einen Holzklotz, daran und schlugen auf den Popanz ein. Im Volke verbreitete sich sofort das Gerücht, die Juden hätten einen christlichen Knaben ans Kreuz geschlagen[1]). Es wäre beinahe zu einem blutigen Zusammenstoß zwischen der christlichen und jüdischen Bevölkerung von Imnestar und Antiochia gekommen, doch gelang es dem Kaiser Theodosius, die aufgepeitschten Leidenschaften dadurch zu beschwichtigen, daß er alle an der Purimdemonstration Beteiligten mit einer strengen Strafe belegte.

Inzwischen breitete sich jedoch in ganz Syrien eine antijüdische Bewegung aus, die sich darin äußerte, daß die Christen in die Synagogen eindrangen und sie in Kirchen verwandelten, oder zum mindesten die Gottesdienstgeräte entwendeten, um sie teils zu vernichten, teils in den Kirchen zu verwenden. Da setzte sich für die Juden der syrische Präfekt Asklepiodot, ein Oheim der Kaiserin, ein. Auf seine Fürsprache hin gab Theodosius II. Befehl, den Juden die weggenommenen Synagogen zurückzuerstatten und ihnen an Stelle der bereits in Kirchen verwandelten Gotteshäuser Bauplätze zur Errichtung neuer Synagogen anzuweisen, sowie den Geldwert der für die Kirchen eingezogenen synagogalen Geräte zu ersetzen (Dekret vom 15. Februar 423). Gegen diese Verfügung traten jedoch die kirchlichen Fanatiker unter Führung des durch seinen Asketismus berühmten Mönches Simeon des Styliten auf. In den „Lebensbeschreibungen der Heiligen" der christlichen Kirche wird über diese Heldentat des heiligen Simeon folgendes erzählt: „Der gottlose und verruchte Asklepiades, der Oheim der Kaiserin und unter dem Kaiser Theodosius Statthalter (in Syrien), war den Heiden und Juden gewogen, den Christen aber Feind. Auf seine Fürsprache hin erging ein kaiserlicher Erlass, demzufolge alle Synagogen und Sabbatgebethäuser, die die Christen den Juden weg-

[1]) Der Bericht über diesen Vorfall wird von dem zeitgenössischen Kirchengeschichtsschreiber Sokrates (Hist. eccl. VII, 16) wiedergegeben, der selbstredend von einer tatsächlich stattgefundenen Kreuzigung fest überzeugt ist; doch wird jeder mit der jüdischen Geschichte Vertraute diese „Tatsache", den ersten Fall der Ritualmordlüge, nicht anders als alle anderen Verleumdungen dieser Art in den späteren Jahrhunderten werten.

genommen hatten, diesen zurückgestellt werden sollten; die Christen mußten auf eigene Rechnung Synagogen errichten (an Stelle der weggenommenen oder zerstörten). Der kaiserliche Erlaß und die Verfügung des Statthalters wurden in vielen Städten bekanntgegeben. Eine große Trauer ergriff darauf alle Christen, besonders weil sie zusehen mußten, wie Heiden und Juden, weiß gekleidet, sich der Freude und dem Jubel hingaben . . . Die kummererfüllten Bischöfe erschienen nun vor dem hochwürdigen Simeon (dem Styliten) und erstatteten ihm darüber Bericht, indem sie ihm die Kundgebungen des Kaisers und des Statthalters vorlegten. Der Hochwürdige entbrannte in Eifer für den Namen des Herrn. Mutig richtete er sich auf und schrieb (an den Kaiser) unerschrockene Worte, voll fürchterlicher Drohungen (es folgt eine Prophezeiung, daß Gott den Kaiser für die den „ungläubigen Juden" erwiesene Gunst bestrafen werde). Als der Kaiser den Brief gelesen hatte, erbebte er vor Schreck und tat Buße. Er gab unverzüglich Befehl, allenthalben kundzutun, daß seine früheren Erlasse ungültig und daß den Christen und den Priestern Gottes alle Ehren zu erweisen seien". Weiter wird erzählt, der judenfreundliche Präfekt wäre seines Amtes enthoben worden (was in Wirklichkeit gar nicht der Fall war) und Theodosius hätte bei den heiligen Vätern, den Bischöfen und Mönchen Abbitte geleistet, auf daß sie in ihren Gebeten seiner gedächten. Es ist wohl anzunehmen, daß der fromme Kaiser durch den Protest des weitbekannten Einsiedlers Simeon in der Tat irre gemacht worden war, und so widerrief er denn das Dekret, das den jüdischen Gemeinden für die weggenommenen Synagogen Schadenersatz zubilligte; doch unterließ er es nicht, noch im selben Jahre durch einen neuen Erlaß (vom April 423) das Verbot, künftighin Synagogen wegzunehmen oder zu verbrennen (synagogas nullus occupet nullus incendat), aufs neue zu bestätigen. Den treuen Kindern der Kirche zum Trost fügte der Kaiser allerdings hinzu, daß den Juden von Rechts wegen nur alte Synagogen zu renovieren, nicht aber neue zu erbauen erlaubt sei. Später erging noch ein neuer Erlaß des Theodosius (439), der die Errichtung einer neuen Synagoge mit Geldstrafe und mit Beschlagnahme des Gebäudes zugunsten der Kirche bedrohte.

Unter Theodosius II. gelang es der streitbaren christlichen Priesterschaft, auch in der alten Brutstätte heidnischen Judenhasses, im ägyptischen *Alexandrien*, das Volk gegen die Juden aufzustacheln. Die

Beziehungen zwischen Christen und Juden hatten sich hier schon im IV. Jahrhundert, als der „Vater des rechten Glaubens" (Pater orthodoxiae), der Erzbischof Athanasius der Große, seine Herde von den räudigen Schafen des Arianismus säuberte, scharf zugespitzt. Die Juden waren ihm nämlich als Bundesgenossen der Arianer im Parteikampfe, der ihn mehr als einmal zur Flucht aus Alexandrien zwang, äußerst verhaßt. Aber auch die Nachfolger des Athanasius aus den Reihen der Kirchenväter hielten an dessen Ausrottungspolitik den Ketzern gegenüber unentwegt fest. Zu Beginn des V. Jahrhunderts stand an der Spitze dieser Glaubenseiferer von Alexandrien der dortige Erzbischof *Cyrill*, einer jener „Kirchenväter", der sich durch seine Verfolgungen der Ketzer und Andersgläubigen besonders berühmt gemacht hat. Durch die Gewaltmaßnahmen der Partei Cyrills aus der Fassung gebracht, griffen nun auch die Juden zu keineswegs einwandfreien Mitteln. So geschah es z. B. einmal, daß eine Schar von Juden, als sie einen Anhänger der feindlichen Partei, den Hetzer Hierax, im Theater erblickten, in laute Rufe ausbrachen, er sei hier nur mit der Absicht erschienen, um Ausschreitungen anzuzetteln. Der alexandrinische Präfekt Orestes, der wohl Grund genug hatte, der lautgewordenen Anklage Glauben zu schenken, befahl den Hetzer auf der Stelle zu verhaften und auf der Folterbank einem Verhör zu unterziehen. Bald darauf schlugen die Juden mitten in der Nacht Feueralarm, indem sie das Gerücht verbreiteten, eine der Kirchen von Alexandrien stehe in Flammen; als aber die Christen zum Feuerlöschen herbeigeeilt kamen, schlugen die Juden sie nieder. Da entschloß sich der Erzbischof, den Feinden der Christen eine warnende Lehre zu erteilen. Die von ihm aufgehetzte Christenmenge plünderte die jüdischen Häuser und Synagogen und verjagte die ausgeraubten halbnackten Juden aus der Stadt (414). Der den Juden gewogene Präfekt Orestes vermochte gegen den allmächtigen Bischof nichts auszurichten; er beschwerte sich allerdings über Cyrill in Konstantinopel, doch fand das Vorgehen des Glaubenseiferers dort uneingeschränkte Billigung. Die fanatischen Mönche aus den Reihen der Mitstreiter des Cyrill überfielen darauf den Beschützer der Juden, Orestes, den einer der Mönche am Kopfe verwundete. Es waren dies dieselben von religiösem Fanatismus besessenen Kreise, aus denen gar bald auch die Mörder der berühmten Hypatia hervorgingen, die an der Akademie von Alexandrien Vorlesungen über griechische Philo-

sophie hielt: die Unmenschen zogen die „Schwarzkünstlerin" aus ihrem Wagen, schleiften sie nackt durch die Straßen und machten sie schließlich in einer Kirche nieder (415). So fanden sich Hellenismus und Judaismus nach jahrhundertelangem Hader in den ihnen von dem gemeinsamen Feind, der streitbaren Kirche, zugefügten Leiden von neuem zusammen.

Das harte Geschick der Juden im byzantinischen Reiche ließ unter ihnen eine messianische Bewegung aufkommen. Auf der Insel *Kreta,* wo die christlichen Griechen die Juden hart bedrängten und sogar Anstalten trafen, sie des Landes zu verweisen, erschien nämlich ein falscher Messias namens *Moses,* der das jüdische Volk auf wunderbare Weise von seinem Joche zu befreien und es in das gelobte Land zu führen verhieß. Der falsche Messias gewann einen großen Anhang. Die Juden von Kreta verließen ihre Häuser, ihr Hab und Gut und hielten sich zum Auszug bereit. Am festgesetzten Tage schritt nun Moses an der Spitze einer Riesenschar von Gläubigen zur Meeresküste und befahl seinen Anhängern, sich ins Meer zu werfen, indem er ihnen versicherte, die Fluten würden sich, wie einst beim Auszug aus Ägypten, teilen, um dem Volke eine trockene Straße auf dem Meeresgrunde zu bahnen. Viele der Schwärmer säumten denn auch nicht, der Weisung des Wundertäters Folge zu leisten. Die einen fanden in den Wellen den Tod, andere wurden von Schiffern aus dem Wasser gezogen. Auch der falsche Messias war verschwunden (um 440). Von Kummer gebeugt, sollen sich darauf viele Juden von Kreta (wenn man dem kirchlichen Chronisten Glauben schenken soll) zum Christentum bekehrt haben[1]).

In dem die Juden treffenden Unheil erblickten die kirchlichen Eiferer nichts als eine Demütigung des Judaismus. Eine solche Lage der Dinge schien nicht nur den verblendeten Fanatikern, sondern auch den hervorragendsten Theologen jener Zeit, wie z. B. den Kirchenvätern *Hieronymus* und *Augustin* (gest. 420 und 430) nur natürlich zu sein. Der heilige Hieronymus, der als Abt eines christlichen Klosters in Bethlehem vierzig Jahre in Palästina zugebracht hatte, war mit den Urquellen des jüdischen Schrifttums viel vertrauter als irgendein anderer unter den kirchlichen Theologen. Die gelehrten Talmu-

---

[1]) Auch über diesen Vorfall hat sich nur eine einzige Nachricht erhalten: die Erzählung des Kirchengeschichtsschreibers Socrates (Hist. Eccles. VII, 36).

disten aus Lydda pflegten ihn heimlich zu besuchen, brachten ihm die Kenntnis des Hebräischen bei und lasen mit ihm die Heilige Schrift in ihrem Urtext. So pflegte einer dieser Lehrer, Bar Chanina, die Zelle des Hieronymus stets in der Nacht aufzusuchen (nocturnus praeceptor), da der heilige Mönch wegen seines Umgangs mit den Juden in Verruf zu kommen fürchtete. Diese Studien waren es, die dem Hieronymus späterhin die Abfassung seiner berühmten „Vulgata" ermöglichten, jener lateinischen Bibelübersetzung, die ihren Platz neben der griechischen Septuaginta zu behaupten vermochte und im Mittelalter der einzige von der lateinischen Kirche anerkannte Text der Heiligen Schrift war. Dem talmudischen Schrifttum und den synagogalen Predigten jener Zeit hatte aber Hieronymus seine haggadische Methode der Bibelauslegung zu verdanken (s. unten, § 41). Und doch empfand er, wie er selbst bekennt, „einen unaussprechlichen Haß gegen die Juden, die heute noch in ihren Synagogen unsern Herrn lästern". Gleich Chrysostomus erblickt auch er in der Zerstreuung der Juden ein Wahrzeichen der Verworfenheit des Judentums. Alle Diasporaländer der Reihe nach aufzählend, ruft Hieronymus voll Ironie aus: „Dies, o Judäer, sind all deine Länder ihrer Länge und Breite nach!"[1]) Voll innerer Befriedigung schildert er die Demütigungen und Ärgernisse, die die jüdischen Pilger zu erdulden haben, wenn sie sich einmal im Jahre, am Fasttag des 9. Ab, an die Stätte des zerstörten Tempels in Jerusalem heranschleichen, um ihrer Trauer über das nationale Unheil freien Lauf zu lassen[2]). Indessen ersteht sogar aus der Schilderung dieses Feindes Israels ein Bild voll erhabener Tragik:

„Bis auf den heutigen Tag ist den treubrüchigen Einwohnern (den Juden), die die Diener Gottes und namentlich den Gottessohn ermordet haben, der Zutritt zu Jerusalem verwehrt; sie werden dorthin nur zum Wehklagen eingelassen. Mit Geld müssen sie sich die Erlaubnis erkaufen, die Zerstörung ihres Staates beweinen zu dürfen. Diejenigen, die einstmals das Blut Christi erstanden, müssen jetzt sogar für ihre Tränen bezahlen, so daß nicht einmal das Weinen ihnen unentgeltlich zuteil wird. An dem Tage, an dem Jerusalem einst von den Römern eingenommen und zerstört worden war, wird man gewahr, wie das kummervolle Volk einherzieht, wie altersschwache Weiber und Greise, mit Lumpen angetan, herbeiströmen, die also schon in ihrem Äußeren und in ihrer Tracht den Zorn Gottes verraten. Die Scharen der Unglückseligen drängen sich zusammen, und

[1]) Briefe des heiligen Hieronymus, Nr. 139 (an Dardanus).

[2]) Im Kommentar zum Buche des Propheten Zephanja I, 15f. (verfaßt im Jahre 392).

dort, wo am strahlenden Kreuze der Herr auferstanden ist, wo von der Höhe des Ölberges herab das Zeichen des Kreuzes erglänzt, beweint die Ruinen seines Tempels ein unglückseliges Volk, das jedoch des Mitleids nicht wert ist (populum miserum et tamen non esse miserabilem). Noch sind ihre Augen voll Tränen, noch zittern ihre Hände und ihre Haare sind zerzaust, und schon fordert ihnen die Wache den Lohn ab für die Erlaubnis, weiter Tränen zu vergießen . . . Sie jammern über das in Asche gelegte Heiligtum, über den der Zerstörung verfallenen Altar, über die einstmals festen Städte, über die hohen Türme des Tempels, von denen man einst Jakob, den Bruder des Herrn, hinunterstürzte".

„Ein unglückseliges Volk, das jedoch des Mitleids nicht wert ist" — dies war das grausame Losungswort des neuen Rom gegen die Juden. Eine schreckenerregende Legende von einem gottesmörderischen Volke zieht durch die Welt, ruft in den Herzen den Haß wach und entstellt gänzlich die geschichtliche Perspektive. Wie befremdend wirkt dieses Brandmal der „Gottlosigkeit" auf der Stirn des gotttragenden Volkes, das gerade in der Vermenschlichung der Gottheit durch das Christentum die ungeheuerlichste Gotteslästerung und die Erniedrigung der reinen Idee des Monotheismus erblicken mußte. Wie bezeichnend ist auch das immer wiederkehrende Beweismittel der Kirchenväter gegen die Juden: Ihr seid unglücklich, folglich habt ihr unrecht! Drei Jahrhunderte früher machte zum erstenmal dieses Argument die von den Römern verfolgte Kirche durch den Mund Justins des Märtyrers geltend, indem sie auf die Verwandlung Jerusalems in das heidnische Aelia hinwies; jetzt glaubte aber die triumphierende Kirche, durch den Mund des Chrysostomus und Hieronymus, die Verdammung des Judentums mittels der Tatsache beweisen zu können, daß seinen Bekennern der Eintritt in die heilige Stadt durch die christlichen Behörden verwehrt sei. Die Juden hätten indessen den Kirchenvätern darauf erwidern können: Ihr selbst schafft ja erst die Voraussetzung für euren Beweis, indem ihr die christlichen Kaiser dazu verleitet, ganz so wie ihre heidnischen Vorgänger zu handeln. Ebensowenig wie der Triumph eines Titus und Hadrian den Vorzug des Heidentums zu beweisen vermochte, kann auch der Triumph eines Konstantin und Theodosius den Vorzug des Christentums beweisen!

Ein harter Kampf wurde zwischen den jüdischen und christlichen Gemeinden auch in den Städten *Nordafrikas* ausgefochten, wo um jene Zeit so glorreiche Kirchenväter wie der obenerwähnte Cyrill von Alexandrien und der größte unter den Theologen, der heilige *Augu-*

stin, wirkten. Jüdische Gemeinden gab es in den verschiedenen Städten Numidiens, Mauretaniens und Tripolitaniens, und auch in der bischöflichen Residenz des Augustin, in der Stadt Hippon, fehlte eine solche nicht. Die Führer der Kirche blickten hier voll Sorge auf die Erfolge der judaisierenden Sekten unter den Christen, namentlich auf die der Donatisten und der „Coelicolen" (coelicolae = Himmelsanbeter). Die Lehre dieser letzteren stellte ein Gemisch judenchristlicher und heidnischer Auffassungen dar[1]). Gegen diese Sekten erging im Jahre 409 ein kaiserliches Dekret, das die Sektierer zu den übrigen in ihren Bürgerrechten beschränkten Ketzern rechnete. Auch Augustin disputierte nicht wenig mit diesen Judaisierenden. Um die ihm anvertrauten Schafe vor einer „Ansteckung" zu bewahren, verfaßte auch er, gleich der Mehrzahl der Kirchenväter, eine polemische Abhandlung gegen die Juden („Tractatus adversus judaeos"). Die Bibel in seiner Weise auslegend, fand er darin die Prophezeiung, daß Gott „das Haus Jakobs", d. i. die Juden, verstoßen, das „Haus Israels" aber, unter dem man die Christen zu verstehen habe, auserwählen werde. Der Jude hätte sich nur aus dem Grunde erhalten können, weil Gott ihn mit dem Kainszeichen gebrandmarkt habe, „damit ihn nicht erschlüge, wer ihn irgend träfe"; doch müsse er den christlichen Völkern untertan sein. In ihrer Erniedrigung seien die Judäer „Zeugen ihres Unrechts und unserer Wahrheit" (testes iniquitatis suae et veritatis nostrae)[2]). Der Jude sei der geborene Sklave des

[1]) Außer diesen in den gesetzgeberischen Urkunden genannten Sekten von Judaisierenden erwähnen die Theologen jener Zeit auch noch andere gleichgeartete Sektenbildungen. Kann man sich auch schwer auf den Verfasser der Schrift „Gegen die Irrlehren", Epiphanius, verlassen, der die damals noch bestehenden Sekten von den längst verschwundenen nicht zu unterscheiden wußte, so darf man um so mehr die Behauptungen des heiligen Hieronymus nicht außer acht lassen, denen zufolge in seiner Zeit an manchen Orten noch Überreste der Judenchristen, so die „Ebioniten" oder „Minäer", anzutreffen waren. Im Jahre 404 schrieb er nämlich an Augustin: „Was soll ich nun über die sich als Christen aufspielenden Ebioniten sagen? Bis zum heutigen Tage ist in allen Synagogen des Morgenlandes die Irrlehre der sogenannten Minäer anzutreffen, die noch von den Pharisäern verdammt worden war; diese Ketzer, die man gewöhnlich unter dem Namen „Nazaräer" kennt, glauben an den Herrn Christus, der von Maria geboren, unter Pilatus hingerichtet wurde und dann auferstanden ist . . . Indem sie aber zugleich Juden und Christen sein wollen, sind sie weder Juden noch Christen".

[2]) Diese Auffassung, die bei Augustin in den verschiedensten Formen wiederkehrt (vgl. Patr. lat. T. XXXVI—XXXVII, passim), sollte späterhin ein Eckstein der mittelalterlichen kirchlichen Weltanschauung werden.

Christen (ecce judaeus servus est christiani). In Anlehnung an den auf Esau und Jakob sich beziehenden Bibelvers, demzufolge der ältere dem jüngeren dienstbar sein sollte, sagt Augustin: „Dies will heißen, daß das erstgeborene jüdische Volk dem nachgeborenen christlichen Volke dienen werde", so gleichsam den jüdischen Predigern (der Haggada und des Midrasch, s. § 41) direkt entgegentretend, denen Esau-Edom ein Sinnbild des christlichen Rom, Jakob aber das des jüdischen Volkes bedeutete. Voll Selbstzufriedenheit spricht (in einem Werke, das von manchen Augustin, von anderen Ambrosius zugeschrieben wird) der Christ zum Juden: „Du bist von deinem Staate losgerissen, mir tributpflichtig, von der Macht zurückgedrängt, die Präfektur ist dir unzugänglich, denn ein Jude ist nicht würdig, Beamter (comes) zu sein, in den Senat wirst du nicht aufgenommen, zum Militärdienst hast du keinen Zutritt". Der gesamten antijüdischen Gesetzgebung jenes Zeitalters wird hiermit gleichsam der Stempel der Kirche aufgedrückt. In seinem Werke „Vom Reiche Gottes" (De civitate dei) weist Augustin dem jüdischen Volke eine Stellung zu, wie sie ihm später tatsächlich im mittelalterlichen Staate beschieden war: die Stellung einer außerhalb der bürgerlichen Gesellschaftsordnung stehenden, rechtlosen Kaste. Möge nur das Judentum so lange das Kainszeichen an seiner Stirn tragen — sagt Augustin — bis es sich einmal zu Christus bekehrt. Er glaubt, daß dies zumindest noch vor dem Eintritt des Jüngsten Gerichts geschehen werde. Dann „werden sich die Juden zu unserem Christus bekehren, dann wird der Prophet Elias ihnen jenes Gesetz, das sie jetzt nur fleischlich begreifen, auch geistig klarmachen und das Herz der Väter wird sich dann den Kindern zuwenden".

§ 36. Die letzten Patriarchen in Palästina

Nachdem die byzantinische Regierung die Bürgerrechte der Juden um des Ruhmes der Kirche willen immer mehr geschmälert hatte, scheute sie sich nicht, auch nach ihren nationalen Rechten die Hände auszustrecken. Das bis dahin unangetastet gebliebene Gebiet der jüdischen Selbstverwaltung zog die Aufmerksamkeit der christlichen Gesetzgeber immer mehr auf sich. Schon mit der religiösen Autonomie der jüdischen Gemeinden und mit ihrer synagogalen Hierarchie konnten sie sich nur schwer abfinden; um so mehr mußte ihnen die dem

palästinensischen Patriarchen zustehende weltliche Autonomie mit der untergeordneten Lage des Judentums im christlichen Staate unvereinbar erscheinen. Den Eiferern der Kirche war die hohe Stellung des die erniedrigte Nation repräsentierenden jüdischen Patriarchen stets ein Dorn im Auge. Aus Verfügungen des Kaisers Arcadius, der vor der öffentlichen Ehrverletzung „der erlauchten Patriarchen" (illustrium patriarcharum) sowie vor Eingriffen in ihre Vorrechte warnte (396—397), ist zu ersehen, daß derartige Anschläge durchaus keine Seltenheit mehr waren. Doch bald sieht sich die höchste Gewalt selbst genötigt, dem Fanatismus des Volkes Konzessionen zu machen. Schon im Jahre 398 trafen die Kaiser Arcadius und Honorius in einem besonderen, an die Provinzialbehörden gerichteten Dekret die Entscheidung, daß die „gemäß dem gewöhnlichen römischen Recht lebenden" Juden in allen „mit ihrem Aberglauben (Religion) nicht zusammenhängenden" Sachen die allgemeinen gerichtlichen Instanzen anzugehen und alle ihre Streitfälle auf Grund der römischen Gesetze zu schlichten haben: nur auf ausdrücklichen Wunsch der Prozeßparteien können ihre zivilrechtlichen Streitfälle (in negotio civili) vor einem von beiden Parteien erwählten jüdischen Gericht oder vor ihrem Patriarchen verhandelt werden, doch sollen auch die Entscheidungen dieser Gerichte von den römischen Behörden zur Vollstreckung gebracht werden[1]). Nachdem so die autonome Gerichtsbarkeit der jüdischen Gemeinden und des Patriarchats von der römischen Regierung gekürzt worden war, entschließt diese sich alsbald zu einem noch viel einschneidenderen Eingriff in die Befugnisse des Patriarchats. In seinem in Mailand erlassenen Dekret vom Jahre 399[2]) lenkt der Gebieter der westlichen Hälfte des Reiches, Honorius, die Aufmerksamkeit der lokalen Behörden darauf, daß die Häupter der jüdischen Gemeinden (die „Archisynagogen"), die Ältesten (presbyteri) sowie die Sendboten, die von den Juden „Apostel" genannt und von dem Patriarchen zu bestimmten Zeiten zum Einsammeln von Gold und Silber ausgesandt werden, bei den einzelnen Gemeinden festgesetzte Beträge erheben und sie dem Patriarchen übermitteln. Die Behörden werden nun angewiesen, diese Summen an den kaiserlichen Schatz abzuführen, „damit es den Massen der Judäer kund

[1]) Cod. Theod. II, 1, 10.
[2]) Ibid. XVI, 8, 14.

werde, daß wir das Recht, das Volk in dieser Weise auszuplündern, aufgehoben haben"; sollten indessen die von dem Patriarchen, diesem „Verheerer der Judäer" (ab illo depopulatore judaeorum) ausgesandten Sammler eintreffen, so sind sie als Übertreter des Gesetzes dem Gericht zu übergeben. Mit aller Deutlichkeit tritt hier das Bestreben zutage, die Machtstellung des Patriarchen und seiner Beauftragten zu untergraben, zugleich aber auch der Wunsch, die hohen Beträge der Patriarchensteuer zugunsten des kaiserlichen Schatzes einzuziehen, ein Wunsch, der mit der angeblichen Sorge für die Interessen des jüdischen Volkes nur unzureichend bemäntelt wird. Diese rücksichtslose Stellungnahme der weströmischen Regierung gegen die Person des Patriarchen und gegen sein uraltes Hoheitsrecht fand indessen in Konstantinopel, wo man über die Verhältnisse in Palästina und die Wirksamkeit des Patriarchen viel besser unterrichtet war, wie es scheint, keine Zustimmung. In dem Konstantinopeler Dekret vom Jahre 404[1]) wurde denn auch ausdrücklich erklärt, daß „alle den hochehrwürdigen Männern (viris spectabilibus) oder den von ihnen eingesetzten Oberen durch unsern Vater seligen Andenkens (Theodosius I.) und durch die ihm vorangegangenen Herrscher verliehenen Vorrechte" nach wie vor in Kraft bleiben sollten. Gleichzeitig hatte man sich auch in Rom eines besseren besonnen, und so erging noch in demselben Jahre ein Dekret des Honorius, durch das in Widerrufung des Mailänder Befehls vom Jahre 399 dem Patriarchen von neuem das Recht zuerkannt wurde, die bevollmächtigten Sammler oder „Apostel" auszusenden[2]). Diese Schwankungen waren zweifellos eine Folge der verschiedenartigen Einflüsse, die sich an den Höfen der beiden Kaiser geltend machten. Es wird wohl kein Zufall gewesen sein, daß die Anschläge auf die Kompetenzsphäre des jüdischen Patriarchats gerade in die Jahre fallen, da in Konstantinopel Johannes Chrysostomus Patriarch war (398—403), derselbe, der mit so grenzenlosem Haß

---

[1]) Cod. Theod. XVI, 8, 15.

[2]) So ist wohl der lakonische Satz des Dekrets (Cod. Theod. XVI, 8, 17): cunctos scire volumus, judaeis mittendi copiam (die Befugnis, Spenden zu übersenden) a clementia nostra esse concessam, zu verstehen. In dem vorangehenden Satz wird darauf hingewiesen, daß die früheren Beschränkungen sich auf die dem „Patriarchen von den Judäern der hiesigen Gegenden zugegangenen" Spenden (quae patriarchis a judaeis istarum partium praebebantur) bezogen hatten, d. h. auf die, die aus dem weströmischen Reiche oder genauer aus Italien, wo das Dekret ergangen war, flossen.

von der Macht und den „zahllosen Schätzen" der jüdischen Patriarchen zu sprechen pflegte und sie selbst „herumreisende Krämer" (tous kapelous tous emporous) nannte.

Zehn Jahre waren bereits nach diesem Hin- und Herschwanken der Regierung in der Frage der jüdischen Autonomie verstrichen, als unter Theodosius II. dem Patriarchat ein entscheidender Schlag versetzt wurde. Am 17. Oktober 415, zur Zeit der antijüdischen Bewegung in Antiochia und Alexandrien, erließ nämlich Theodosius II. ein an den Provinzialpräfekten Aurelianus gerichtetes Dekret folgenden Inhalts: „Da *Gamaliel* (Gamalielus, der Patriarch) sich eingebildet hat, daß er als eine ein hohes Ehrenamt bekleidende Person (quo magis est erectus fastigio dignitatum) straflos (das Gesetz) übertreten dürfte, so wisse nun, daß wir dem Chef der Behörden einen Befehl des Inhalts zukommen ließen, man solle ihm (Gamaliel) das die Präfektenwürde verleihende Ehrendiplom wegnehmen und ihn nur in der Würde, die er vor der Präfektur innehatte, belassen. Fortan soll er (der Patriarch) keine neuen Synagogen bauen, die aber (deren Bau bereits in Angriff genommen ist), die sich in einsamen Gegenden befinden, darf er, wenn sie ohne Empörung (seitens der Christen)[1]) erhalten werden können, zu Ende bauen lassen. Es steht ihm (dem Patriarchen) kein Recht zu, über Christen zu Gericht zu sitzen, so daß alle Streitfälle zwischen diesen und den Juden vor den Bezirksvorstehern (rectores provinciae) verhandelt werden müssen. Sollte er (der Patriarch) es wagen, einen Christen oder einen Anhänger irgendeiner anderen Sekte, mag es ein Freier oder ein Sklave sein, mit dem judäischen Zeichen (der Beschneidung) zu besudeln, so wird er gleich jedem anderen (der an der Sache beteiligten) Judäer der ganzen Strenge des Gesetzes verfallen. Ist er noch im Besitze eines sich zum heiligen christlichen Glauben bekennenden Sklaven, so soll er ihn, laut dem Gesetze des Constantius, für die Kirche freigeben".

Auf Grund dieser Urkunde, die für das Los des Patriarchats von entscheidender Bedeutung werden sollte, ist wohl anzunehmen, daß dem Patriarchen Gamaliel die Präfektur und die mit ihr verbundenen Vorrechte deshalb entzogen wurden, weil er sich um die beengenden, die Erbauung von Synagogen, die Schlichtung von Streitfällen zwi-

[1]) Die hier versuchte Deutung des unklaren Textes des Dekrets (Cod. Th. XVI, 8, 22), das auch in abweichender Weise aufgefaßt werden kann, wird im Anhang, Note 4, näher begründet.

schen Juden und Christen, die Bekehrung von Sklaven zum Judentum u. dgl. betreffenden Vorschriften zu wenig kümmerte. In seinem Kampfe gegen die Einschränkung der Bürgerrechte der Juden und gegen die Schmälerung ihrer Autonomie erlitt jedoch Gamaliel eine Niederlage, und so mußte er denn diese mit dem Verluste vieler seiner Verwaltungsfunktionen büßen. Es besteht hier zweifellos ein Zusammenhang mit jenen Volkstumulten gegen die Juden, die in diesen Jahren in zwei großen Zentren der jüdischen Diaspora, in Antiochia und Alexandrien, ausgebrochen waren. Unter dem Drucke der Kirchenpolitiker entschloß man sich nun, das Judentum mitten ins Herz, in den Bereich seiner nationalen Autonomie, zu treffen. Es scheint, daß schon damals in Konstantinopel der Entschluß gefaßt wurde, den jüdischen Patriarchen, dieses lebendige Sinnbild des autonomen jüdischen Palästina und seiner Verbindung mit der Diaspora, zu stürzen, doch wurde dies nicht mit einem Schlage vollbracht. Zunächst schränkte Theodosius II. die Rechte des Patriarchen nur ein, vierzehn Jahre später, als Gamaliel gestorben war, entschloß er sich jedoch, auch die Institution des jüdischen Patriarchats selbst aufzulösen. Im Jahre 429 wurde in Konstantinopel ein kaiserliches Dekret erlassen, das von der Aufhebung des Patriarchats in unzweideutiger Weise Zeugnis ablegt. Es wird darin „den von den Synhedrien der beiden Teile Palästinas[1]) ernannten Ältesten (primates) oder denen in den anderen Provinzen" vorgeschrieben, alle bei ihnen „nach dem Tode der Patriarchen" (post excessum patriarcharum), d. i. nach dem Erlöschen der Patriarchendynastie, eingelaufenen Spenden an den Staatsfiskus abzuführen. Zugleich werden die jüdischen „Primaten" verpflichtet, über die aus allen Synagogen einfließenden Gelder alljährlich Bericht zu erstatten, wie sie es ehedem bei der Eintreibung der „Kronabgaben" (coronarii auri) zugunsten des Patriarchen zu tun pflegten. Auch die Abgaben, die in den westlichen Provinzen des Reiches früher für den Patriarchen gesammelt wurden, mußten künftighin gleichfalls an den kaiserlichen Schatz abgeführt werden.

[1]) In utriusque Palaestinae synedriis (Cod. Theod. XVI, 8, 29). Palästina war um jene Zeit in drei Verwaltungsgebiete eingeteilt: Palaestina prima (Judäa), P. secunda (Galiläa) und P. tertia (die arabischen Grenzgebiete). Vgl. Cod. Theod. VII, 4, 30 und auch sonst. Aus dem Texte des Dekrets ist zu ersehen, daß damals jüdische Synhedrien in beiden Palästinas, d. i. in Judäa und Galiläa, bestanden. Vermutlich sind darunter die akademischen Kollegien in Lydda und Tiberias gemeint.

Auf diese Weise hatte die byzantinische Regierung, nach der biblischen Redewendung, „ermordet und das Erbe angetreten": nicht genug damit, daß sie die autonome Institution des Judentums aufhob, eignete sie sich auch noch deren Einkünfte an. Nach drei Jahrhunderte langem Bestehen (wenn man die Zeit Gamaliels von Jabne, des ersten Patriarchen nach dem Falle Judäas, zum Ausgangspunkt nimmt) bricht jene Dynastie der halb geistlichen, halb weltlichen Würdenträger ab, die bisher die jüdische Selbstverwaltung vor der römischen Regierung offiziell repräsentiert hatte. Über die letzten Vertreter dieser Dynastie besitzen wir nur äußerst dürftige Nachrichten. Nach Hillel II., dem Freund des Julian Apostata, hatten nur noch drei seiner Nachfolger das Patriarchenamt inne: *Gamaliel V.* (um 365—385), *Juda IV.* (385—400) und *Gamaliel VI.* oder *der Letzte* (Gamaliel Batraa, um 400—425). Unter Gamaliel V. kam es anscheinend zum ersten Zusammenstoß zwischen dem Patriarchen und der römischen Obrigkeit in Judäa. So wird in den Briefen des heiligen Hieronymus berichtet, daß der Statthalter in Judäa, der Konsularius Hesychius, sich mit Hilfe seines Sekretärs verschiedener, dem Patriarchen Gamaliel gehörender Urkunden bemächtigt hätte; Gamaliel beschwerte sich darüber beim Kaiser Theodosius I. und Hesychius mußte für seine Eigenmächtigkeit mit dem Leben büßen. Es wird vermutet, daß diese Urkunden (chartae) Rundschreiben des Patriarchen waren, durch die die Gemeinden Palästinas und der Diaspora über die Feiertagstermine sowie über spezielle Geldsammlungen und ähnliche Angelegenheiten, für die das Patriarchat zuständig war, in Kenntnis gesetzt wurden. Da der Patriarch seine Residenz in der galiläischen Stadt Tiberias, im „zweiten Palästina" hatte, so glaubte sich der Statthalter in Judäa oder im „ersten Palästina" berechtigt, die an die ihm unterstehenden jüdischen Gemeinden gerichteten Schreiben den Sendboten des Patriarchen wegnehmen zu dürfen[1]). Die Tatsache, daß ein römischer Beamter für die Verletzung der Vorrechte des jüdischen Patriarchen bestraft worden ist, weist darauf hin, daß Theodosius I. dessen Privilegien noch als unantastbar ansah. Die Verhältnisse änderten sich aber schon unter seinen Nachfolgern, wie dies aus

---

[1]) Hypothese von Krauß in seinem Artikel über die Verwaltungsordnung im Palästina jener Zeit (s. Bibliographie zu diesem Paragraphen).

den erwähnten Dekreten des Arcadius, Honorius und Theodosius II. ersichtlich ist, und Gamaliel der Letzte zog sich bereits wegen der Verteidigung seiner Rechte, die von der byzantinischen Regierung immer mehr geschmälert wurden, sogar große Unannehmlichkeiten zu[1]).

Der dem repräsentativen Organ der jüdischen Autonomie versetzte Schlag war nur eine Rückwirkung des Kampfes, den die gleichfalls den Patriarchentitel beanspruchenden christlichen Bischöfe Palästinas gegen das jüdische Patriarchat geführt hatten. Die Väter der triumphierenden Kirche in Jerusalem wollten den Patriarchen der „verworfenen" Synagoge in Tiberias nicht neben sich dulden — und so mußte der Besiegte vor dem Sieger zurückweichen. Durch die immer weiter fortschreitende Einschränkung der jüdischen Selbstverwaltung geschwächt, ging das entkräftete Patriarchat schließlich ganz zugrunde. Die autonome Institution, die unter der Gewalt des heidnischen Rom über zwei Jahrhunderte lang ihre Wirksamkeit entfalten konnte, mußte in der todbringenden Atmosphäre des „neuen Rom", das sich mit den Äußerungen selbständigen Lebens innerhalb des ihm verhaßten Judentums nicht abfinden konnte, rasch verdorren. Auf den Trümmern des jüdischen Patriarchats in Palästina wurde nun das christliche Patriarchat begründet. Dem Beschluß des Konzils von Chalcedon (451) zufolge erhielt der Bischof von Jerusalem den Titel eines Patriarchen und wurde einer jener fünf Patriarchen des römisch-byzantinischen Reiches (in Rom, Konstantinopel, Antiochia, Alexandrien, Jerusalem), die man später mit den „fünf Sinnen" des kirchlichen Organismus zu vergleichen pflegte. Sich auf den mächtigen Beistand der Staatsgewalt stützend, stieg das christliche Palästina auf Kosten des jüdischen immer höher empor. Das Autonomiezentrum der durch die Geschichte legitimierten Landesherren hat sich allerdings auch nach der Aufhebung des jüdischen Patriarchats noch erhalten können, doch hatte das Zentrum in Galiläa seine ehemalige uneingeschränkte nationale Hegemonie bereits eingebüßt und seine Anziehungskraft für die Diaspora war in ständigem Schwinden begrif-

[1]) Über die Persönlichkeit des Gamaliel VI. ist uns nur bekannt, daß er sich auch mit der Medizin beschäftigte, was von seinem Zeitgenossen, dem römischen Schriftsteller Marcellus (De medicamentis XXIII, 77), bezeugt wird, der von einem durch den Patriarchen Gamaliel erprobten Mittel gegen die Melancholie berichtet. Gamaliel VI. scheint kurz vor dem im Jahre 429 ergangenen Dekret ohne Erben verstorben zu sein, wie dies namentlich aus den Worten: post excessum patriarcharum folgt.

fen. Von nun ab mußte das jüdische Palästina seine Hegemonie mit Babylonien teilen, um diesem sodann endgültig den Vorrang einzuräumen.

§ 37. Die Diaspora im christlichen Morgenlande

Wir besitzen ein aus dem Anfang des V. Jahrhunderts vom heiligen Hieronymus stammendes Zeugnis, demzufolge die jüdischen Siedlungen sich damals in ununterbrochener Kette „von Mauretanien über Afrika und Ägypten, Palästina und Phönizien, Coelesyrien und Osroena[1]), Mesopotamien und Persien bis nach Indien" hinzogen. Auf diese Zerstreuung der Nation als auf ein Wahrzeichen des göttlichen Zornes spielte eben der Kirchenführer an, als er das Judentum mit dem oben (§ 35) angeführten Ausruf verhöhnte. Der heilige Hieronymus hätte noch hinzufügen können, daß die Christen im ganzen Bereiche des römisch-byzantinischen Reiches ihrerseits nichts unterließen, um dem himmlischen Urteil über das in Ungnade gefallene Volk die peinlichst genaue Vollstreckung folgen zu lassen. Der Ansturm des triumphierenden Christentums und die Abwehr des Judentums — dies ist der Hauptinhalt der Geschichte der byzantinisch-jüdischen Diaspora vom IV. bis zum VII. Jahrhundert. Diese Abwehr absorbiert die gesamte Energie des zerstreuten Volkes. Es galt, gegen eine mächtige geschichtliche Strömung anzukämpfen, sich gleichzeitig gegen das siegreiche Kreuz des Priesters, gegen das Joch des Staatsgesetzes und gegen die Bedrohung der rasenden Menge zu behaupten. Der Kampf um die geistige Selbsterhaltung verzehrte jene Kräfte, die unter normalen Bedingungen der weiteren Entwicklung der Nation, der Entfaltung ihres Schaffens hätten zugute kommen können. Dies erklärt zur Genüge die Stagnation im Leben vieler jüdischer Kolonien und ihre völlige Abhängigkeit von den geistigen Metropolen Palästina und Babylonien, dieser zwei unverwüstlichen Sammelbecken der nationalen Energie.

Den ersten Ansturm der neuen Staatsreligion hatte das altjüdische, in der Mitte zwischen den beiden jüdischen Hauptzentren gelegene *Antiochia* zu bestehen. Die Bischöfe von Antiochia waren stets die vorwärtsdrängenden Bannerträger der streitbaren Kirche. Eifriger als

[1]) „Osroena" hieß der Bezirk von *Edessa* in Syrien, an der Grenze des römischen und persischen Landbesitzes, wo sich eine autonome christliche Kolonie gebildet hatte.

alle anderen standen sie auf dem Boden des Grundprinzips des Konzils von Nicäa, daß die Kirche von der Synagoge möglichst fern gehalten werden solle. „Maxime Pascha cum judaeis non tenere" („Vor allem darauf achten, daß Passah nicht zusammen mit den Juden gefeiert werde") — dies war das Losungswort des antiochenischen Konzils vom Jahre 341, welches das Gebot von Nicäa vom Jahre 325 neu bestätigte. Zwanzig Jahre später wurde dann Syrien durch das Gerücht von dem Versuch des Julian Apostata, Jerusalem und den jüdischen Tempel wiederherzustellen, in tiefste Erregung versetzt. Während sich die syrischen Juden dem Jubel über den Eintritt des messianischen Zeitalters hingaben, waren die Christen voller Sorge über die Pläne des kaiserlichen Antichristen, die auf die Zerstörung der heiligen Legende von Christus als Messias hinausliefen. Der „Triumph der Juden" wurde schließlich vereitelt, und so bot sich denn dem Bischof von Antiochia, Johannes Chrysostomus, Gelegenheit, die ihm verhaßten Rivalen von der Kanzel herab verächtlich zu machen. Mehr als alles andere fürchtete dieser kirchliche Rhetoriker, wie wir bereits gesehen haben (§ 34), den Einfluß der antiochenischen Synagoge auf die Christen, die sich zu ihr wie durch „dämonische" Kraft hingezogen fühlten. Aus den Strafreden des Chrysostomus ist zu ersehen, daß die jüdische Gemeinde von Antiochia in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts noch stark, wohlhabend und wohlorganisiert war. Die in ihrem Kultus noch nicht völlig unbeirrbaren Christen konnten nicht umhin, die jüdischen religiösen Bräuche nachzuahmen, und sogar der Bischof selbst, der gegen diese Nachahmung so heftig protestierte, sah sich genötigt, an einer sonderbaren, mit einer jüdischen geschichtlichen Legende zusammenhängenden Zeremonie teilzunehmen. Die Christen von Antiochia hielten nämlich das Andenken jener sagenhaften sieben jüdischen Brüder und ihrer Mutter in Ehren, die nach der Überlieferung am Vorabend des Makkabäeraufstandes wegen der Zurückweisung des hellenischen Götzendienstes von Antiochus Epiphanes einem martervollen Tode preisgegeben worden wären. Die glaubenseifrigen Antiochener waren überzeugt, daß dieses „Ereignis" sich gerade in Antiochia abgespielt hätte. Über dem angeblichen Grabe der Märtyrer erhob sich dort eine christliche Kapelle, in der alljährlich am 1. August ihr Andenken verherrlicht zu werden pflegte. Johannes Chrysostomus beteiligte sich nun selbst an dem Gottesdienst und hielt dabei auch die Predigt. Das Absonderliche lag darin, daß der

christliche Bischof die Heldentaten von Märtyrern pries, die für eben jene Idee ihr Leben hingegeben hatten, gegen die er in seinen Predigten mit solchem Ungestüm ankämpfte. Nicht umsonst hatte also die christliche Priesterschaft solche Furcht vor der „dämonischen" Macht des Judentums, dessen Bekenner ihr nicht selten Magier und Zauberer zu sein schienen[1]). Die magische Kraft der Mutterreligion hat die Neophyten der Kirche zugleich angezogen und abgeschreckt.

Unter den byzantinischen Kaisern wurde Antiochia, das die Residenz des ältesten Patriarchen der Kirche geworden war, mehr als einmal der Schauplatz von Zusammenstößen zwischen Christen und Juden (§§ 34, 35). Mit dem Erstarken des christlichen Elements wurden die Ausschreitungen gegen die jüdische Gemeinde, die so nach und nach ihrem Verfall entgegenging, immer häufiger. Zugleich litt die Gemeinde oft auch unter den Unbilden der Kriegszeit, da die Stadt, an der Grenze Persiens gelegen, während der endlosen römisch-persischen Kriege nicht selten von Überfällen heimgesucht wurde. Später, in der Regierungszeit des Justinian, wurde Antiochia von den persischen Truppen des Chosroi-Anoscharvan fast gänzlich verheert (540); der Sieger siedelte viele Antiochener, darunter auch Juden, in seiner Hauptstadt Ktesiphon an, wo er für sie in der Nähe des von Juden bewohnten babylonischen Machusa einen besonderen Vorort unter dem Namen „Antiochia des Chosroi" oder Neu-Antiochia gründete (s. unten, § 42). Die bedeutendste jüdische Gemeinde Syriens verschmolz somit zum Teil mit dem nationalen Zentrum in Babylonien schon ein Jahrhundert vor der durch den arabischen Eroberungsfeldzug erfolgten Vereinigung der beiden Länder in der Monarchie des muselmanischen Kalifats.

Viel ernstere Einbuße erlitt die Metropole der ägyptischen Diaspora, *Alexandrien*. Es ist verbürgt, daß auch noch um diese Zeit die dortigen wohlhabenden Juden einen weit ausgedehnten Handel betrieben, indem sie auf dem Meerwege Getreide nach Rom und Kon-

[1]) „Wer gemeinsam mit den Magiern Mahlzeit hält, — sagt der damalige syrische Bischof (Ephraem Syrus aus Edessa oder, wie andere meinen, Isaak von Antiochia) — darf den Leib unseres Herrn nicht genießen. Wer mit den Zauberern trinkt, ist nicht würdig, das Blut unseres Heilands zu trinken. Der mit den Juden Speisende wird des künftigen Lebens nicht teilhaftig werden. Alle diese drei Menschenarten werden eine Beute der Flammen werden, und der sich zu ihnen Gesellende wird die Hölle erben, wohin er zusammen mit den Juden, den Zauberern und ihrem Meister, dem Satan, geraten wird".

stantinopel exportierten und auch mit anderen europäischen Häfen rege Handelsbeziehungen unterhielten. An diesen Unternehmungen waren die Juden von Alexandrien, Cyrene und anderen Handelszentren der nordafrikanischen Küste sowohl als Schiffsherren wie auch als Schiffsknechte beteiligt. In Alexandrien bestand eine Genossenschaft jüdischer Reeder, der „Navicularier" (navicularii), die ebenso wie die Christen gleicher Berufsart mit einer besonderen Naturalsteuer belastet waren: es lag ihnen nämlich ob, Staatsgelder und -waren unentgeltlich zu befördern. Da jedoch die Schiffseigentümer der schwer lastenden Verpflichtung, die sie in ihren Handelsunternehmungen behinderte, manchmal aus dem Wege zu gehen suchten, machte der Präfekt von Ägypten für deren Einhaltung die gesamte jüdische Gemeinde von Alexandrien verantwortlich. Die gesetzwidrige Maßregel wurde indessen durch ein Dekret Theodosius I. (390), das die subsidiäre Bürgschaft in diesem Falle für unangebracht hielt, wieder aufgehoben[1]). — In den Briefen des Bischofs von Cyrene, Synesius, hat sich eine lebenswahre Schilderung der Sitten jüdischer Seefahrer jener Zeit (404) erhalten. Synesius machte nämlich eine Reise aus Alexandrien nach Cyrene auf einem Schiffe, das der jüdische Navicularius Amarantus sein eigen nannte. Der Steuermann[2]) war ein Jude, und auch von den zwölf Matrosen gehörte die Mehrzahl der gleichen Nationalität an. Infolge der schlechten Geschäfte des Schiffseigentümers war das Fahrzeug in äußerste Verwahrlosung geraten, so daß, statt der üblichen drei, nur ein Anker zur Verfügung stand. Das Schiff führte mehr als fünfzig Reisende, Männer und Frauen, mit sich, deren Kabinen durch Segeltuchvorhänge voneinander getrennt waren. Eines Tages, an einem Freitag, setzte schwerer Seegang ein, das Schiff wurde zum Spielball der Wellen und die Reisenden schwebten in größter Gefahr. In diesem gefahrvollen Augenblick ließ der Steuermann plötzlich das Steuer los und das Schiff trieb führerlos umher: es brach nämlich der Sabbatabend an, und die Juden mußten, ihrem Gesetze gemäß, jede Arbeit ruhen lassen. Alles Flehen der zu Tode erschrockenen Reisenden, der Steuermann möge doch das Steuer wieder ergreifen und das Schiff lenken, blieb erfolglos:

[1]) Cod. Th. XIII, 5, 18.

[2]) Für das im griechischen Texte des Briefes stehende Wort „Kybernetes" hat der Talmud die Bezeichnung „Kabarnet", „Kebernet". Diese Entlehnung des technischen Fachausdrucks ist ein Beweis mehr für die weite Verbreitung des Schifferhandwerks unter den Juden jener Zeit.

er las seinen Leuten laut aus der Bibel (to biblion) vor, ohne sich an das Geschrei und die Drohrufe zu kehren, „wie ein echter Makkabäer und ein standhafter Bekenner des Dogmas". Erst um Mitternacht, als die Gefahr für das Schiff ganz offenbar wurde und die Reisenden dem Tode ins Antlitz sahen, kehrte der Steuermann aus freien Stücken an seinen Platz am Steuer zurück. Jetzt — sagte er — gestattet das Gesetz, an die Arbeit zu gehen, da unser Leben unmittelbar bedroht ist[1]). In dieser lebenstreuen Erzählung kommt die wichtige Rolle, die die Juden im wirtschaftlichen Leben des Landes spielten, deutlich zum Vorschein.

Der Wohlstand der jüdischen Gemeinde von Alexandrien wurde jedoch durch die Hetze im Jahre 415, die unter Mitwirkung des gottesfürchtigen Erzbischofs Cyrill angezettelt worden war (oben, § 35), stark erschüttert. Die Vertreibung bedeutete für viele den völligen Ruin; und obwohl die Mehrzahl der Vertriebenen später zweifellos in die Heimatstadt zurückgekehrt ist, war es nicht mehr möglich, die ehemalige Organisation der jüdischen Gemeinde wieder aufzurichten. Seit dieser Zeit wissen die Chroniken sogar von Zusammenstößen zwischen Juden und Christen in Alexandrien nichts mehr zu berichten: der beste Beweis, daß die jüdische Gemeinde ihren Einfluß, der früher die Mißgunst der Nachbarn zu wecken pflegte, völlig eingebüßt hatte.

Um so häufiger wurden solche Zusammenstöße in den anderen Provinzen des *römischen Afrika*, wohin beträchtliche Teile der ägyptischen Gemeinden schon vor langer Zeit überzusiedeln begannen (§ 25). Im IV. Jahrhundert kam es in den Städten Mauretaniens, Cyrenaikas, Tripolitaniens und Numidiens immer wieder zu Konflikten zwischen den jüdischen und christlichen Gemeinden, wobei sich die Juden manchmal für die von den Christen verfolgten Heiden einsetzten. So geschah es z. B. einmal, daß in dem mauretanischen Caesarea irgendeine fanatisierte Christin, namens Markiane, auf einem öffentlichen Platze die Bildsäule der Diana umstürzte; die heidnischen Behörden nahmen sie fest und sperrten sie in ein Gefängnis, in dessen Nähe sich das Amphitheater und das Haus des Gemeindevorstehers, des Archisynagogen Budarius, befand. Als ein Haufen von Juden die Eingesperrte an dem Kerkerfenster erblickte, überhäuften sie

[1]) Eine auffällig richtige Wiedergabe der talmudischen Vorschrift: pikuach nefesch docha schabbath (Trakt. Sabbat, 132a und sonst).

sie mit Vorwürfen; da wurde Markiane von prophetischer Wut ergriffen und rief fluchend aus, das Haus des Archisynagogen möge in Flammen aufgehen. Am Tage des Gerichts über Markiane sollen nun Budarius und andere Juden die Heiden gegen die Angeklagte aufgestachelt haben. Hierfür wurden die Juden — wie der christliche Verfasser der Lebensgeschichte dieser Märtyrerin berichtet — verdientermaßen bestraft: „Im Augenblick, da die Seele der gottesfürchtigen Jungfrau von ihrem Körper schied, wurde das Haus des Gottlästerers Budarius mitsamt allen seinen Bewohnern von himmlischem Feuer verzehrt". Gewöhnlich brauchten jedoch die Christen das „himmlische" Gericht über die Juden nicht erst abzuwarten: sie machten mit den „Feinden der Kirche" kurzen Prozeß, indem sie gegen die Juden und ihre Synagogen selbst Gewalt anwendeten. Gegen Ende des IV. und zu Beginn des V. Jahrhunderts, zu der Zeit, da in Afrika der heilige Augustin seine Wirksamkeit entfaltete (§ 35), vermochten sich die jüdischen Gemeinden gegen den Ansturm des kirchlichen Fanatismus noch zu behaupten, da sie nicht selten bei ihren heidnischen Nachbarn sowie bei den judaisierenden Sektierern, die man unter Theodosius II. gleichfalls nicht schonte, Beistand fanden. Später jedoch, als die christlichen Gemeinden erstarkten, hatten die jüdischen Gemeinden neben jenen einen immer schwerer werdenden Stand. So wurden unter Justinian, wie wir später sehen werden (§ 38), die Juden in der in Cyrenaika gelegenen Stadt Boreion gewaltsam getauft. Nachdem Justinian die Vandalen aus Afrika vertrieben hatte, gab er nämlich selbst dem Statthalter dieser Provinz einen der Vandalen würdigen Rat: die jüdischen Synagogen und die Andachtsstätten der Ketzer, der Arianer und der Donatisten in Kirchen des rechten Glaubens zu verwandeln. Die Juden retteten sich vor dieser Not durch Flucht in die benachbarten Gebiete der Berbern. Hier harrten sie so lange aus, bis ihre Erlöser, die Araber, erschienen, die die Byzantiner aus Nordafrika endgültig verdrängten.

Zweites Kapitel

Palästina und die Diaspora in den letzten Jahrhunderten der byzantinischen Herrschaft

(429—638)

§ 38. Die Zusammenstöße zwischen Christen und Juden und die Gesetze des Justinian

Im V. Jahrhundert brach über das römische Reich die letzte Krise herein. Die Fluten der großen Völkerwanderung stürmten gleichzeitig gegen beide Hälften des Reiches an. Während die westliche Hälfte infolge der wiederholt von den „Barbaren" — den Westgoten (410), den Vandalen (455) und den Herulern (476) — unternommenen Angriffe auf Rom endgültig auseinanderbrach, ging Byzanz vorerst nur seiner afrikanischen Kolonien verlustig (das Vandalenreich in Berberien von 439 bis 534). In diesem geschichtlichen Chaos verlieren sich auch die Spuren der jüdischen Geschichte. Die zweite Hälfte des V. und das erste Viertel des VI. Jahrhunderts stellen in der Geschichte Palästinas und der angrenzenden Länder einen in Dunkel gehüllten Zwischenraum dar. Sogar die vielgepriesene byzantinische Gesetzgebung gibt uns für diese Zeit keinen Fingerzeig hinsichtlich des von der Staatsmaschinerie auf die Juden ausgeübten Druckes. Aus der Zeitspanne zwischen der Veröffentlichung des „Kodex des Theodosius" (438) und der des „Kodex des Justinian" (529 und 534) ist uns kein einziges neues, auf die Juden bezügliches Gesetz erhaltengeblieben. Nur die byzantinischen „Chronographen" jener Zeit berichten unter anderem über einige der damaligen auch die Juden betreffenden Begebenheiten, namentlich über Zusammenstöße mit den Christen.

Diese Zusammenstöße hatten nicht nur religiöse, sondern auch wirtschaftliche Ursachen. Wir haben bereits gesehen (§ 37), daß die Juden, ungeachtet der Rechtsbeschränkungen, sich auch im christlichen Staate in ihren wirtschaftlichen Positionen zu behaupten vermochten. So standen sie in so bedeutenden Zentren wie der syrischen Hauptstadt Antiochia und dem ägyptischen Alexandrien mit den Griechen auf allen Gebieten des Handels und der Industrie in erfolgreichem Wettbewerb. Auch in der Hauptstadt von Byzanz, Konstantinopel, gelangten sie zu einflußreicher Stellung. Ein gewisser Teil der jüdischen Gesellschaft mochte vielleicht sogar in den politischen Kampf, den damals die zwei griechischen Zirkusparteien, die „Grünen" und die „Blauen", ausfochten, mitverwickelt gewesen sein. Die Anhänger der beiden Parteien wetteiferten nämlich miteinander bei den in den Hippodromen veranstalteten Spielen und stifteten überdies politische Kundgebungen oder gar einfache Straßenbalgereien an, bei denen manchmal auch Juden verletzt wurden. Unter Kaiser Zeno (474—491) hatte dieses Ungestüm der Zirkusparteien in Antiochia blutige Ereignisse zur Folge. Die Partei der „Grünen" verbrannte hier die Synagoge, machte viele Juden nieder und warf ihre Leichen in die Flammen. Als man dem Despoten Zeno darüber Bericht erstattete, tat er den Ausspruch: „Die Grünen haben sich allein dadurch strafbar gemacht, daß sie nur tote und nicht lebendige Juden den Flammen preisgaben" (486). Unter dem Nachfolger des Zeno, dem Kaiser Anastasius, kam es in Antiochia, nachdem ein Anhänger der Partei der „Grünen", der Zirkusreiter Kalliopa aus Konstantinopel, dort eingetroffen war, wieder zu einer Judenhetze. Die „Grünen", die anscheinend mit den Juden, den Anhängern der Gegenpartei, in Konflikt geraten waren, begaben sich zu den olympischen Spielen in den Vorort Daphne, wo sie die Synagoge demolierten und die dort Betenden ausplünderten und niedermachten. An der Stelle der zerstörten Synagoge wurde eine Kapelle zu Ehren des heiligen Leontius erbaut (507).

Unter Kaiser Zeno nahmen die christlichen Behörden unter anderem den Kampf mit einem schon längst abgelösten Zweige des Judentums auf, mit den *Samaritanern*. Dieses winzige Völkchen, das seinen Tempel auf dem Berge Gerisim bei Sichem hatte, begann sich

nämlich nach lange währender Lethargie plötzlich zu regen[1]). Als die Christen im IV. Jahrhundert die palästinensischen Juden hart zu bedrängen begannen, erhoben die Samaritaner von neuem ihr Haupt. Ihr Führer namens Baba-Rabba legte den Grundstein zu einer neuen Organisation ihrer Gemeinden in Sichem-Neapolis und in anderen Städten Palästinas. Am Fuße des Berges Gerisim wurde ein neuer Tempel errichtet, mitten unter den heiligen Grabmälern, in denen der Überlieferung zufolge die Gebeine des biblischen Patriarchen Joseph, des angeblichen Ahnherrn der Samaritaner, sowie mancher Hohepriester aus uralter Zeit ruhten. Der christliche Klerus versuchte nun wiederholt, sich dieser heiligen Stätten zu bemächtigen, und unter Zeno schickte man sich sogar an, den Samaritanern ihren Tempel zu rauben, um auf dem Gerisim das Zeichen des Kreuzes aufzupflanzen. Die samaritanische Chronik weiß zu berichten, daß die Kircheneiferer die Samaritaner gewaltsam zum Christentum bekehrten. Ob aller dieser Untaten riß endlich den Samaritanern die Geduld. Im Jahre 484 (nach anderen Nachrichten im Jahre 490) kam es in Sichem zu einem Aufstand. Am christlichen Pfingstfest drangen die Samaritaner in eine Kirche ein, richteten den am Altar stehenden Bischof Terebintius übel zu und schändeten die heiligen Sakramente. Auch in der Residenz des byzantinischen Statthalters, Caesarea, legten die Aufständischen unter der Anführung eines gewissen Justus die Kirche in Asche und brachten viele Christen ums Leben. Der Aufstand wurde jedoch von dem kaiserlichen Statthalter niedergeworfen, Justus verfiel der Todesstrafe, während man die Samaritaner aus dem Gebiet um den Berg Gerisim kurzerhand vertrieb. Auf seinem Gipfel wurde zu Ehren der Gottesmutter eine große Kirche errichtet. Um die Kirche herum erbaute man eine Festung, in der eine starke Garnison untergebracht wurde, die den aufrührerischen Stamm in Sichem stets in Schach halten sollte. Später, unter dem Kaiser Anastasius, machten die Samaritaner freilich den Versuch, die Kirche der heiligen Maria mitsamt ihrer auf dem Gerisim erbauten Festung zu erstürmen, doch holten sie sich dabei nur blutige Köpfe.

[1]) In dem obenerwähnten, die „Navicularier" betreffenden Gesetze Theodosius I. vom Jahre 390 werden diesen Beruf ausübende alexandrinische „Judäer und Samaritaner" erwähnt. Die Samaritaner scheinen sich also damals auch außerhalb Palästinas im wirtschaftlichen Leben bemerkbar gemacht zu haben. Auch in anderen Gesetzen jener Zeit werden „Judäer und Samaritaner" in einem Atem genannt.

Die Verfolgungen der Juden und Samaritaner wurden gleichsam zu einem politischen System unter *Justinian* (527—565). Dieser größte aller Despoten von Byzanz, dem es gelungen war, einen bedeutenden Teil Italiens seinem Besitzstande einzuverleiben und auch Nordafrika zurückzuerobern, nahm sich nämlich vor, alle „falschen" Religionen und Irrlehren in seinem Reiche endgültig auszurotten. So wurden denn heidnische Hellenen und von dem orthodoxen Dogma abgefallene christliche Sektierer, Juden und Samaritaner in gleicher Weise erbarmungslos verfolgt. Mit der größten Erbitterung fiel die Staatsgewalt um jene Zeit namentlich über die Letzterwähnten her. In ihrer halb judaistischen Glaubensform witterte man eine besonders gefährliche Anlockung für die zahlreichen Schismatiker der Kirche, um so mehr als sich gerade damals auch noch eine neue Irrlehre von einer christlich-samaritanischen Mischform zu verbreiten begann. Dies war wohl mit ein Grund, warum die Gesetze der Jahre 527—532, durch die die Bürgerrechte der „schädlichsten" Ketzer, der Manichäer, Montanisten und anderer, in drückendster Weise geschmälert wurden, es besonders auf die Samaritaner abgesehen hatten. Es wurde ihnen das Recht entzogen, über ihren Besitz nach freiem Ermessen letztwillig zu verfügen und sogar in den unter ihnen selbst entstehenden Rechtsstreitigkeiten vor Gericht Zeugnis abzulegen. In dieser Beziehung waren also die Samaritaner noch schlechter gestellt als die Juden, die nur gegen Christen nicht als Zeugen auftreten durften, denen aber sonst guter Glaube durchaus zugebilligt zu werden pflegte.

Die Verfolgungen der Samaritaner riefen abermals eine offene Empörung unter ihnen hervor. Schon in den ersten Regierungsjahren des Justinian nahm die Gärung immer mehr zu, um sich dann im Jahre 529 in einer bewaffneten Erhebung Luft zu machen. Der Aufstand brach zuerst in Sichem-Neapolis aus, wo die christlichen Einwohner keine Gelegenheit ungenützt ließen, die religiösen Gefühle der Samaritaner zu verletzen. So bürgerte sich z. B. in Palästina und Anatolien (Kleinasien), wie der byzantinische Chronist Malala berichtet, die folgende Unsitte ein: am Sabbat pflegten die nach dem Vorlesen des Evangeliums aus den Kirchen kommenden Burschen die Häuser der Samaritaner mit Steinen zu bombardieren. Einst begaben sich die Rohlinge in Neapolis aus der Kirche direkt zur Synagoge, um diese in gewohnter Weise mit Steinen zu bewerfen. Da stürzten sich aber die Samaritaner mit Waffen in den Händen auf die frechen Ruhestörer,

schlugen viele von ihnen nieder und demolierten die Kirche des heiligen Basilius, wobei auch der Bischof und einige Priester verletzt wurden. Damit war das Zeichen zum allgemeinen Aufstande gegeben. Die Leitung des Aufstandes hatte ein gewisser *Julian ben Sabara* (oder ben Samaron) in der Hand, den die Samaritaner zu ihrem Könige ausriefen. Den Herd der Empörung bildeten, wie schon unter Zeno, Neapolis und Caesarea. Der militärische Befehlshaber (dux) von Palästina, Theodor, meldete dem Kaiser, daß die Aufständischen Kirchen einäscherten und die Christen niedermetzelten. Darauf kam aus Konstantinopel der Befehl, den Aufruhr schonungslos zu unterdrücken. Als das kaiserliche Heer an Neapolis herankam, suchte sich der „Tyrann" Julian durch Flucht zu retten, doch wurde er ergriffen und mit dem Tode bestraft; sein mit der Königskrone geschmücktes Haupt schickte man als Siegestrophäe dem Kaiser Justinian. Die Haufen der Aufrührer wurden zerstreut und viele Tausende von Samaritanern büßten den Aufstand mit ihrem Leben. Der winzige Stamm erlitt einen Schlag, von dem er sich nie mehr erholen konnte. Es wird noch berichtet, daß die nach Persien geflüchteten Samaritaner den König Chosroi-Anoscharvan, einen geschworenen Feind der Byzantiner, zu einem Kriege gegen Justinian zu bewegen suchten, wobei sie sich selbst mit Gut und Blut für die Sache einzusetzen bereit waren. Doch kam der persische Kriegszug nach Palästina nicht zustande. Die Kirchenchronik fügt noch hinzu, viele der niedergeworfenen Samaritaner hätten sich darauf zum christlichen Glauben bekehrt; indessen waren diese unfreiwilligen Täuflinge in ihrem neuen Glauben durchaus nicht unbeirrbar.

Was die Juden anlangt, so bewahrten sie vorerst, zu Beginn der Regierung des Justinian, völlige Ruhe, und dennoch erfüllte ihre feste geistige Organisation sowie der hartnäckige Widerstand, den sie der Kirche auf ihrem siegreichen Zuge leisteten, die byzantinischen Gewaltherrscher mit nicht geringerer Sorge als die Aufstände der Samaritaner. Die Regierung stieß nämlich in allen Provinzen des Reiches, wo sie um jene Zeit die letzten Überreste hellenischen Heidentums und die ketzerischen Sekten innerhalb der Kirche selbst zu vertilgen suchte, immer wieder auf die Juden als auf diejenigen, die durch moralischen Zuspruch den antikirchlichen Parteien das Rückgrat stärkten. So galt es denn, dieses Volk zu erniedrigen und durch die Tatsache seiner Zurücksetzung im staatsbürgerlichen Leben den

Beweis zu erbringen, daß es von Gott selbst verstoßen sei. Darauf eben zielte die Gesetzgebung des Justinian ab, als sie die gegen die Juden seit der Zeit Konstantins bis zu der Theodosius II. erlassenen Rechtsbeschränkungen in ihrer Gesamtheit wieder erneuerte. Dabei ließen sich die Regierungsstellen die Gelegenheit nicht entgehen, in der Motivierung der Gesetze selbst die ganze Schädlichkeit des Judentums darzutun. Obwohl Justinian alle Staatsämter den Juden unzugänglich machte, verlangte er dennoch, daß die wohlhabenden unter ihnen sich nach wie vor an den städtischen Räten beteiligen und alle damit verbundenen Lasten zugunsten der Städte tragen sollten. In dem darauf bezüglichen Dekret vom Jahre 537 (Novelle 45) erklärt der Kaiser mit unverhohlener Bosheit: „Mögen diese Leute die ganze Last der städtischen Verwaltung tragen und unter deren Bürde stöhnen, nur dürfen sie hierbei keinerlei Ehren genießen. Sie sollen in der gleichen elenden Lage verbleiben, in der sie ihre Seele belassen (sint in turpitudine fortunae in qua et animam volunt esse)".

In dem Bestreben, die Kirche vor dem Einfluß der Synagoge zu sichern, scheute sich Justinian nicht, auch in das religiöse Leben der Juden einzugreifen. Das Konzil von Nicäa hatte schon früher den Christen untersagt, ihr Osterfest gleichzeitig mit den Juden zu begehen; desungeachtet gab es christliche Sektierer, die auch jetzt noch das Passahfest dem biblischen Gebote gemäß am 14. Nissan beginnen ließen (quartodecimani). Dies bewog nun Justinian; das Verbot des Konzils von Nicäa durch eine neue, gegen die Juden gerichtete Repressivmaßregel zu ergänzen, indem er ihnen untersagte, in den Fällen, wo das Passahfest den christlichen Ostern vorangehen sollte, es durch feierlichen Gottesdienst und durch den Genuß der „Mazzoth" besonders kenntlich zu machen (546). Die Juden dürften sich wohl kaum dieser rücksichtslosen Anordnung gefügt haben, doch mochte sie an manchen Orten der Feierlichkeit der Passahwoche in den Synagogen nicht wenig Abbruch getan haben.

Sich als „Glaubenslehrer und Kirchenhaupt" fühlend, wagte es der byzantinische Kaiser, seine Hand sogar auf die Ordnung des Gottesdienstes in den Synagogen zu legen. In manchen Gemeinden der Diaspora war es nämlich zu einem Zwiespalt gekommen, weil ein Teil der Gemeindemitglieder die Forderung aufgestellt hatte, daß die öffentliche Vorlesung des hebräischen Bibeltextes von dem Verlesen der dem ganzen Volke verständlichen griechischen Übersetzung

begleitet oder gar durch diese ersetzt werden solle. In diese Streitigkeiten glaubte sich nun der Kaiser einmischen zu müssen. Er ließ den provinziellen Behörden einen langatmigen Befehl zugehen, dem die Juden bei strengster Strafe unbedingten Gehorsam zu leisten hatten. Jene Juden, — heißt es in diesem Befehl (Novelle 146, vom Jahre 553) — die ihre heiligen Schriften in den Synagogen in der griechischen oder in irgendeiner anderen Muttersprache, beispielsweise in der italienischen, zu lesen wünschen, dürfen dies unbehindert tun, damit die öffentliche Vorlesung allen Anwesenden verständlich sei. Überdies, belehrt das Dekret des weiteren, tue es not, daß die Juden den Sinn der Heiligen Schrift nicht in oberflächlicher Weise auffassen, sondern sich auch die darin verborgenen Prophezeiungen zu eigen machen, was sie Christus unweigerlich näherbringen werde. Dies der Grund, warum die Bibel in den Synagogen in der griechischen Übertragung der „Siebzig" (Hebdomekonta, Septuaginta) als der zutreffendsten und vom kirchlichen Standpunkt am meisten nutzbringenden vorgelesen werden müsse, doch sei auch der Gebrauch der Übersetzung des Akylas zulässig. Zugleich verbietet der Kaiser strengstens, den Gottesdienst durch die „Deuterosis", d. i. die talmudische Ausdeutung des Bibeltextes, zu ergänzen: „Die sogenannte Deuterosis (zweite Lehre) verbieten wir ganz, da sie weder in den heiligen Büchern enthalten noch durch die Propheten von oben vermittelt und nichts als die Erfindung von Menschen ist, die vom Irdischen faseln und dem Göttlichen fremd bleiben. Obwohl sie (die Juden), die Rollen (der Thora) entfaltend, heilige Worte aussprechen und das darin Enthaltene nicht verheimlichen, fügen sie dem von außen her entlehntes, in keinem Buch stehendes Geschwätz hinzu, das zum Verderben einfältiger Menschen ausgeheckt worden ist . . . Die von ihnen ‚Archiferekiten'[1]), ‚Presbyter' oder Lehrer genannten Personen dürfen diesen (kaiserlichen Befehl) durch keinerlei Machenschaften oder Bannflüche durchkreuzen; sonst werden wir, das Allerbeste und das Gottgefälligste anstrebend, genötigt sein, über sie die Leibesstrafe zu verhängen und sie überdies mit der Einziehung ihres Besitzes zu bestrafen". Die Verdammung der „Deuterosis" und der „in keinem

[1]) „Archiferekitai" ist die wörtliche Übersetzung der hebräischen Bezeichnung „Resche-ferka" (Schulhäupter), des Titels der Rektoren der Akademien in Tiberias und in anderen Städten Palästinas. Daraus ist zu ersehen, daß das Dekret sich nicht nur auf die Diaspora, sondern auch auf Palästina bezog.

Buche stehenden" Lehre richtete sich zweifellos sowohl gegen die synagogalen Predigten (Midrasch), in denen die Untaten „Edoms" gegeißelt wurden, wie auch gegen das Talmudstudium in den Schulen, die gewöhnlich mit den Synagogen verbunden waren. Der Mangel jeglicher auf diese tragische Epoche bezüglicher jüdischer Zeugnisse macht es uns unmöglich, in die Folgen, die dieser eigenartige „Hirtenbrief" des Justinian für die geistige Verfassung Palästinas und der byzantinischen Diaspora zeitigen mochte, irgendeinen Einblick zu gewinnen. Jedenfalls mußten solche polizeiliche Eingriffe in das geistige Leben der Nation den Niedergang des Hegemoniezentrums, der seit der Abschaffung des Patriarchats unter Theodosius II. einsetzte, nur noch beschleunigen.

Neben diesen Exkursen in das Gebiet der Reglementierung des religiösen Lebens fuhr die Regierung Justinians fort, die von den vorhergehenden Regierungen eingeleitete Entrechtung der Juden auch weiterhin zu betreiben. Eine Reihe der von ihr erlassenen „Novellen" (das Verbot, neue Synagogen zu bauen, in der Nähe der christlichen Kirchen gelegene Grundstücke zu erwerben u. dgl. m.) sind nur eine Weiterführung des unter Theodosius I. und II. in Angriff genommenen gesetzgeberischen Werkes[1]). So haben denn die Rechtsgelehrten, die im Auftrage Justinians den monumentalen Gesetzeskodex (Corpus juris civilis) aufgebaut haben, zugleich mit dem römischen Rechte auch die byzantinischen Normen jüdischer Rechtlosigkeit verewigt. Die in die beiden Teile dieses römischen Talmud („Kodex des Justinian" und „Novellen") aufgenommenen, auf die Juden sich beziehenden Gesetze fanden späterhin zusammen mit den allgemeinen

[1]) Auf dem Wege der Kodifikation haben die aus älterer Zeit stammenden Gesetzesnormen im „Kodex des Justinian" nicht selten eine für die Juden nachteilige Änderung erfahren. Die Artikel aus dem ein Jahrhundert früher veröffentlichten „Kodex des Theodosius" wurden nämlich von dem neuen Kodex in umgearbeiteter Form, und zwar unter Verschärfung der repressiven Tendenz übernommen. So kennt z. B. der Kodex des Theodosius in dem bekannten, aus dem Jahre 398 stammenden, die Einschränkung der jüdischen Gerichtsbarkeit betreffenden Gesetz die Klausel, daß die Einschränkung sich nicht auf religiöse Angelegenheiten beziehe, während im Kodex des Justinian dieser Vorbehalt fehlt (I, 9, 8; entsprechende Stelle im Cod. Theod. II, 1, 10). An einer anderen Stelle wird betont, daß Streitfälle zwischen Juden und Christen vor den allgemeinen Gerichtsinstanzen, „nicht aber vor den jüdischen Ältesten", verhandelt werden müssen, während dieser letztere Satz im Kod. des Theod. fehlte (XVI, 8, 22, vgl. Cod. Just. I, 9, 15).

Normen des römischen Rechts in den Gesetzbüchern aller christlichen Staaten Europas Aufnahme. So wurde hier die Grundlage für jene Reglementierung des jüdischen Lebens geschaffen, die dann das ganze Mittelalter beherrschte.

Besonders rege wurde der Missionseifer der Byzantiner nach der durch ihren Heerführer Belisar erfolgten Eroberung Nordafrikas, in dem es der Ketzer und Juden nur allzuviel gab. Zu dem religiösen Momente gesellte sich nunmehr auch noch das politische: die afrikanischen Juden dürften die Herrschaft der Vandalen der byzantinischen sicherlich vorgezogen haben. Vielleicht leisteten sie dem eingedrungenen Heere des Belisar hie und da auch aktiven Widerstand. Dies erklärt wohl die gegen eine jüdische Gemeinde in Mauretanien von den Eroberern verübten Gewalttaten. Die Juden der Stadt Boreion wurden nämlich zur Taufe gezwungen, wobei ihre uralte Synagoge in eine Kirche verwandelt wurde (534). Die Verwandlung von Synagogen in Kirchen war übrigens dem Statthalter der neuen Provinz, dem Proprätor Salomo, von Justinian selbst nahegelegt worden. So erhoben denn diejenigen, die Afrika den Vandalen genommen hatten, den Vandalismus zu Ehren Gottes zum Gesetz ihres eigenen Handelns. Die Chronisten wollen noch wissen, daß nach der Einnahme Karthagos durch Belisar die Weihegeräte des Jerusalemer Tempels, die Titus einst nach Rom verschleppt hatte und die der Vandalenkönig Henserich dann, nach der Plünderung Roms im Jahre 455, nach Karthago mitnahm, jetzt von dort nach Konstantinopel gebracht worden seien. Irgendein Jude soll indessen vor der Aufbewahrung der judäischen Geräte in der Hauptstadt von Byzanz mit dem Hinweis darauf gewarnt haben, daß sie dieser ebenso wie Rom und Karthago nur Unheil bringen würden[1]). Darauf soll der abergläubische Justinian Befehl gegeben haben, die Geräte nach Jerusalem zu schaffen, wo sie denn auch in einer der Kirchen verwahrt wurden.

Gegen Ende der Regierung des Justinian rief der byzantinische Despotismus abermals eine Empörung unter den Samaritanern hervor. Um jene Zeit gab es unter ihnen nicht wenige falsche Christen, die entweder gewaltsam bekehrt worden waren oder aus freien Stücken im Schoße der Kirche Zuflucht vor den Verfolgungen suchten.

---

[1]) Diese von dem zeitgenössischen byzantinischen Chronisten Prokop (Bell. vandal. II, 9) wiedergegebene Sage scheint unter den Christen weit verbreitet gewesen zu sein.

Es war nur natürlich, daß diese Neubekehrten sich stets mit Racheplänen trugen, so daß es bei jeder politischen Komplikation, wie z. B. bei dem Auftauchen von Gerüchten über eine persische Invasion, unter ihnen sofort zum Aufruhr kam. Auch im Jahre 556 kam es zu einer solchen Erhebung. Während eines Zirkuswettkampfes in Caesarea überfielen die Samaritaner die Christen, wobei die Aufständischen bei der jüdischen Jugend Unterstützung fanden. Die Schlägerei nahm für die Christen ein trauriges Ende: es wurden einige Kirchen verbrannt und der palästinensische Statthalter Stephanus fand dabei den Tod. Die Gattin des Ermordeten säumte nicht, nach Konstantinopel zu eilen, um über das Vorgefallene Bericht zu erstatten. Der Kaiser gab nun dem Statthalter von Syrien Amantius den Befehl, zur Niederwerfung des Aufstandes Truppen aus Antiochia zu beordern. Der Befehl wurde mit der ganzen dem damaligen Regime eigenen Grausamkeit zur Ausführung gebracht: die Rebellen wurden haufenweise enthauptet, gehenkt oder verstümmelt.

Unter den auf Justinian folgenden Herrschern (Justin II., Tiberius und Mauritius) hat die religiöse Bedrückung infolge der wachsenden politischen Wirren, die das byzantinische Reich mit völligem Zusammenbruch bedrohten, etwas nachgelassen. Die religiösen Verfolgungen erneuerten sich erst unter dem blutrünstigen Kaiser Phokas (602 bis 610), der sich nach Ermordung seines Vorgängers Mauritius des Thrones bemächtigte. Eine unklare, von der syrischen Chronik vermittelte Notiz berichtet, Phokas hätte Befehl gegeben, alle Juden im byzantinischen Reiche gewaltsam zur Taufe zu veranlassen, worauf die Juden in Palästina angeblich in der Tat zwangsweise getauft wurden. Die Nachricht scheint wenig glaubwürdig zu sein, doch ist es nicht ausgeschlossen, daß hie und da tatsächlich Versuche in dieser Richtung unternommen worden sind, die dann eine blutige Abwehr zeitigten. So entbrannten denn in Antiochia, wo schon von jeher der Kampf zwischen Kirche und Synagoge wütete, die Leidenschaften jetzt von neuem. Im Jahre 608 gerieten hier die Juden in Aufruhr; sich ihre Übermacht zunutze machend, schlugen sie viele Christen nieder und sollen auch die Leiche des von ihnen ermordeten Patriarchen Anastasius durch die Straßen geschleift haben. Das gegen die Aufrührer ausgesandte Heer vermochte ihnen zunächst nicht beizukommen, so daß erst das Eingreifen von Hilfstruppen sie zur Waffen-

streckung zwang. Hinrichtungen, Verbannung und Vermögenskonfiskation waren das unausbleibliche Ende dieses wahnwitzigen Versuches der Unterdrückten, an ihren Unterjochern Rache zu nehmen.

§ 39. Die Perser in Palästina und der Aufstand unter Heraklius

Bei all den Aufständen und vereinzelten Zusammenstößen in der Zeit des Justinian scheint das jüdische Galiläa mit seinem geistigen Hauptzentrum Tiberias eine nur geringe Rolle gespielt zu haben. Diese Provinz war nach den Erhebungen der vorhergegangenen Epoche anscheinend wieder zur Ruhe gekommen. Die Juden Galiläas kamen damals mit den christlichen Wallfahrerscharen, die an den Ufern des Jordan und des Genezarethsees, in der Nähe von Nazareth und anderen für die Christen heiligen Stätten umherzogen, häufig in Berührung. Einer dieser gottesfürchtigen Pilger, der Palästina gegen Ende des VI. Jahrhunderts besuchte (der heilige Antoninus), erwähnt in seinem „Reiseführer" ausdrücklich seine Begegnungen mit den Galiläern. In Nazareth, so erzählt er, hätten sich namentlich die jüdischen Frauen gegen die christlichen Wallfahrer freundlich und aufnahmebereit gezeigt. Die Jüdinnen von Nazareth sollen als die schönsten Frauen Palästinas gegolten haben. Ihre Anmut hätten sie, wie der Erzähler in naiver Weise hinzufügt, der heiligen Jungfrau Maria zu verdanken. Dagegen sollen die Juden an anderen Orten, z. B. in dem mehr an Samaria sich anlehnenden Skythopolis, gegen die Christen eher Feindseligkeit an den Tag gelegt haben; sie hätten im Handelsverkehr nicht einmal das Geld direkt aus den Händen der Christen entgegennehmen wollen, so daß diese die Münzen ins Wasser werfen mußten, aus dem die Juden sie dann hervorzogen. Infolge der dogmatischen Streitigkeiten tat sich zwischen den Anhängern der beiden, aus gemeinsamer Wurzel stammenden Religionen eine tiefe Kluft auf, und die kirchliche Politik sorgte dafür, daß sie unüberbrückbar werde. Indessen konnten hier offene Zusammenstöße vorerst noch vermieden werden. Erst zu Beginn des VII. Jahrhunderts, kurz vor dem Sturze der byzantinischen Herrschaft, wurde auch Galiläa in den Kampf gegen den Staat, der in so unsanfter Weise im Heiligen Lande den Triumph der Kirche über die Synagoge vor Augen führte, mit hineingezogen.

Gegen Ende der Regierung des Phokas brach nämlich für Byzanz

eine unheilvolle Zeit an. Sein Erzfeind Persien drang in die byzantinischen Provinzen Asiens ein. Der persische König Chosroi II. nahm sich vor, dem Usurpator Phokas den von ihm an dem Verbündeten und Freunde der Perser, dem Kaiser Mauritius, verübten Mord zu vergelten. Der begonnene Feldzug wurde indessen auch nach dem Tode des Phokas, als bereits *Heraklius* den Thron bestiegen hatte (610), nicht aufgegeben. Im Verlauf weniger Jahre besetzten die persischen Truppen Kleinasien und Syrien. Aus dem eroberten Damaskus wandten sich die Perser unter Anführung des Scharpars gegen Galiläa. Die jüdische Bevölkerung geriet in Erregung. Dem unterjochten Volke winkte die Hoffnung, von seinen Unterjochern, den Byzantinern, frei zu werden und sich in seiner Heimat die ehemalige Autonomie unter persischer Oberhoheit von neuem zu sichern. Das ganze jüdische Palästina ergriff Partei für die Perser, die Befreier von der byzantinischen Gewaltherrschaft. Der Herd des Aufstandes lag, wie es scheint, in Tiberias. Überall in Galiläa begannen sich zahlreiche jüdische Kriegerscharen zu bilden. Für die Ausrüstung und Bewaffnung seiner Volksgenossen stellte ein gewisser *Benjamin von Tiberias*, ein Mann von Ansehen und von großem Vermögen, seine Mittel uneingeschränkt zur Verfügung.

Im Jahre 614 rückten nun die Perser, von jüdischen Hilfstruppen begleitet, gegen Jerusalem heran. Ein weihevoller geschichtlicher Augenblick war gekommen. Die Nachkommen der Zeloten standen vor den Mauern ihrer ehemaligen, den Juden zuerst durch die Waffengewalt des heidnischen und dann durch den Fanatismus des christlichen Rom entrissenen Hauptstadt, die zunächst in ein Aelia Capitolina und später in die Stadt des „Grabes des Herrn" verwandelt worden war, wohin die jüdischen Pilger sich nur einmal im Jahre begeben durften, um über den heißgeliebten Trümmern Tränen zu vergießen. Nunmehr standen jüdische Krieger neben den Persern, zum Sturmangriff auf diese Stadt bereit. Im Juli war Jerusalem bezwungen. Die Sieger richteten unter den Christen ein Blutbad an (die kirchliche Überlieferung nennt die übertriebene Zahl von neunzigtausend Umgekommenen); die Kirchen, darunter auch die des Grabes Christi, wurden in Asche gelegt. Die Perser bemächtigten sich der heiligen christlichen Reliquie, des sogenannten „Schaftes des lebenspendenden Kreuzes Christi", und brachten ihn als Siegestrophäe nach ihrer Hauptstadt Ktesiphon. In der Bedrängung der Christen standen

die Juden den Persern um nichts nach[1]). Die seit Jahrhunderten niedergehaltene Empörung der unterjochten Nation machte sich in den wildesten Greueltaten Luft. Die jüdischen Kriegerscharen mordeten oder vertrieben die Mönche und zerstörten Kirchen und Klöster in Jerusalem und anderen Städten in ebenso zügelloser Weise, wie der byzantinische Mob ehedem die Synagogen zu demolieren pflegte. Eine dieser Scharen zog gegen Tyrus in der Absicht, die Christen in der Osternacht zu überfallen, doch ergriffen die Tyrer die unter ihnen lebenden Juden und drohten, sie alle niederzumachen, falls der Feind den Versuch machen sollte, in die Stadt einzudringen. Darauf begannen die jüdischen Soldaten in der Umgegend von Tyrus die Kirchen zu zerstören. Die Christen in Tyrus vergalten dies damit, daß sie für jede zerstörte Kirche je hundert der von ihnen festgehaltenen Juden niedermetzelten und die Köpfe der Ermordeten vor die Stadtmauer warfen. Dies bewog die jüdischen Krieger, die Belagerung aufzuheben und sich zu entfernen. An vielen anderen Orten gerieten jedoch die Christen angesichts des siegreichen Ansturms der Juden in so große Verwirrung, daß viele an ihrem Glauben irre wurden. Die Wiederherstellung eines jüdischen Jerusalem schien der Anfang vom Ende des Christentums zu sein, denn dadurch wurden die Argumente der Kirchenväter Lügen gestraft, die den Glauben an die Messianität Christi mit der Behauptung zu begründen suchten, daß die heilige Stadt nie wieder in den Besitz der Juden kommen werde. Von den eingetretenen Ereignissen überwältigt, begannen nun die Christen, Laien wie Priester, zum jüdischen Glauben überzutreten. So kam der damals weitberühmte „Sinai-Einsiedler", ein christlicher Mönch, der viele Jahre in einem Kloster auf dem Berge Sinai zugebracht hatte, eigens nach

[1]) Die hier folgende Schilderung beruht auf einer kritischen Analyse der einander widersprechenden und meist tendenziösen Berichte der kirchlichen Chronisten, der Byzantiner Eutychius und Theophanus und des Syrers Abul-Faradsch (Bar Hebraeus). Der letztere berichtet, daß die Mehrzahl der Christen durch die Perser ums Leben gekommen seien und nur wenige durch die Juden. Nach einer anderen Version sollen die Juden die als Sklaven verkauften Christen losgekauft und sie so vor dem Tode errettet haben. In dieser in den Quellen herrschenden Verwirrung vermochte am besten Graetz Ordnung zu stiften, dem es gelungen ist, auf Grund der dunklen chronographischen Fragmente ein den wirklichen Ereignissen mehr oder weniger entsprechendes Bild erstehen zu lassen (Gesch. Band V, Note 8). Die Quellenkritik von Graetz fand neuerdings in der Monographie von Krauß: „Studien zur Byzantinisch-jüdischen Geschichte" (S. 24—35, Wien, 1914) manche Berichtigung und Ergänzung. Vgl. Bibliographie zu diesem Paragraphen.

Tiberias, um den Übertritt zur jüdischen Religion zu vollziehen, worauf er einer ihrer eifrigsten Bekenner wurde. Seine Bekehrung erklärte er damit, daß die verklärten Gestalten Moses' und der Propheten ihm im Traume erschienen wären und ihn auf den rechten Weg gewiesen hätten.

Vierzehn Jahre lang waren die Perser in Palästina uneingeschränkte Herrscher, bis schließlich der Kaiser Heraklius, seiner politischen Sorgen in Europa (des Krieges mit den Avaren) ledig geworden, sich mit aller Energie der Verteidigung seines asiatischen Besitzstandes zuwandte. Da dem Kaiser die den Persern in Palästina von den Juden gewährte Unterstützung äußerst ungelegen war, suchte er sie durch die Ankündigung von allerlei Begünstigungen auf seine Seite zu ziehen. Der Versuch wurde gerade in einem Moment gemacht, da sich die Juden in ihren auf die Anlehnung an die Perser gesetzten Erwartungen bereits getäuscht sahen. Die von den Juden gehegte Hoffnung, daß die Perser ihnen Jerusalem zurückerstatten und ihre Selbstverwaltung wiederherstellen werden, schlug nämlich fehl. Die Eroberer kümmerten sich nicht im geringsten um die Interessen der alteingesessenen Landeseinwohner. Die persischen Befehlshaber, weit davon entfernt, ihren Verbündeten Jerusalem zurückzugeben, behandelten sie vielmehr als ein unterworfenes Volk: sie bürdeten ihnen allerlei Steuern auf und scheuten sich nicht, die Unzufriedenen massenhaft nach Persien zu verbannen. Der Unwille der in ihren Erwartungen getäuschten jüdischen Patrioten steigerte sich inzwischen so sehr, daß sie sich entschlossen, den Annäherungsversuchen des Heraklius, der ihnen nach der Vertreibung des Feindes uneingeschränkte Amnestie und Besserung ihrer staatsbürgerlichen Stellung zu gewähren verhieß, in jeder Weise entgegenzukommen. So zog denn die jüdische Bevölkerung von Tiberias und Nazareth dem Kaiser mit Ehrengaben entgegen. Auch Benjamin von Tiberias schlug sich auf die Seite des Heraklius und war, solange dieser in Tiberias weilte, sein Gastherr. Als Heraklius Benjamin fragte, warum er denn früher die Gewaltmaßnahmen gegen die Christen begünstigt habe, erwiderte der jüdische Patriot in aller Offenheit: „Weil sie die Feinde meines Glaubens waren".

Unterdessen gestaltete sich die Lage für die Byzantiner immer günstiger. Heraklius errang über die Perser einen Sieg nach dem anderen und zwang sie, Palästina ganz aufzugeben. Von neuem sah sich

das Land unter der Gewalt von Byzanz, und im Herbst des Jahres 629 hielt Heraklius seinen feierlichen Einzug in Jerusalem. Nun sollten sich aber die Verheißungen der Byzantiner noch trügerischer als die auf die Perser gesetzten Hoffnungen erweisen. Kaum war der Kaiser in Jerusalem eingezogen, um an die Wiederherstellung der christlichen Heiligtümer zu gehen, als er schon ganz in die Gewalt der Kirchenfanatiker geraten war. Der dortige christliche Patriarch Modest sowie die anderen Mönche verlangten vom Kaiser, daß er die palästinensischen Juden wegen ihres Einverständnisses mit dem Feinde und der Überfälle auf die Christen ohne jede Nachsicht bestrafe. Als Heraklius sich darauf berief, daß er den Juden Straffreiheit zugesichert hätte, erklärten die aufgebrachten Mönche, es gäbe kein gottgefälligeres Werk als die Ausrottung der Feinde der Kirche, um derentwillen man auch ein unbedachterweise gegebenes Versprechen brechen dürfe. Die Kirchenhirten fanden einen ehrenvollen Ausweg aus der schwierigen Lage: sie entbanden den Kaiser seines Gelübdes, zur Abbüßung der Sünde des Treubruches ordneten sie aber eine besondere Buße an, die darin bestand, daß man in der ersten Woche der großen Fasten nicht nur dem Genusse des Fleisches, sondern auch dem von Fisch und Eiern zu entsagen hatte[1]). Nachdem der Treubruch so seine religiöse Weihe erhalten hatte, fand Heraklius seine Seelenruhe wieder und stellte es den Christen anheim, mit den Juden nach Gutdünken zu verfahren. Vor allem bestätigte aber der Kaiser von neuem das Gesetz, das den Juden den Aufenthalt in Jerusalem untersagte, wo damals das von den Persern zurückgegebene Palladium der Kirche, das „lebenspendende Kreuz", gerade wieder „aufgepflanzt" wurde; darauf setzte in Palästina ein Judengemetzel ein, das an manchen Orten von gewaltsamer Taufe begleitet wurde. Es kamen anscheinend auch Fälle von durch Verzweiflung verursachter Abtrünnigkeit vor; so wird berichtet, daß während dieser grausamen Verfolgungen unter anderen der ehemalige Förderer der Aufstandsbewegung, Benjamin von Tiberias, zum Christentum übergetreten sei.

Die ganze palästinensische Judenheit war von Verzweiflung ergriffen. Die letzte Hoffnung auf die Befreiung Jerusalems und die Wiederherstellung der national-religiösen Autonomie in dem Heimat-

[1]) Dieses „Fasten des Heraklius" wurde in den christlichen Gemeinden des Orients eine Zeitlang auch wirklich gehalten, während es sich bei den ägyptischen Kopten sogar bis zum X. Jahrhundert erhalten hat.

lande war geschwunden. Das Leben in der Stickluft des kirchlichen Fanatismus wurde noch unerträglicher. Viele flüchteten nach dem ägyptischen Alexandrien und in die anderen Gemeinden der afrikanischen Diaspora.

Doch war auch dem Jubel der Byzantiner nur eine kurze Frist gegönnt. Vom Osten her kamen besorgniserregende Nachrichten. Schon war in Vorderasien die Donnerpredigt des Mohammed zu vernehmen, und die siegreichen Kriegerscharen der Araber zogen immer näher an das Heilige Land heran. Der Kaiser Heraklius hatte eine Vorahnung des nahenden Gewitters. Die Überlieferung berichtet, Astrologen hätten Heraklius vorausgesagt, daß Byzanz von einem Volk von Beschnittenen erobert werden würde. Eine Gefahr von seiten der Juden witternd, ging er an ihre Ausrottung in seinem eigenen Reiche und überredete überdies noch seinen Freund Dagobert, den König der Franken, die Juden auch in Frankreich taufen zu lassen oder sie von dort zu vertreiben. Gar bald fiel in der Tat ein Volk von Beschnittenen über Byzanz her, doch waren es nicht die Juden, sondern die Streiter des Islam. Zehn Jahre nach der Restauration des christlichen Palästina wurde das Land von dem Heere des arabischen Kalifen Omar besetzt (638) und die muselmanische Herrschaft faßte hier für lange Zeit festen Fuß.

§ 40. Das geistige Leben und der Abschluß des palästinensischen Talmud

Seit der Zeit, da Palästina unter die christliche Herrschaft geraten war, zunächst unter die des christlichen Rom und dann unter die seiner östlichen Hälfte, Byzanz, war zugleich mit der jüdischen Selbstverwaltung auch das geistige Leben im Schwinden begriffen. Das Land der evangelischen Heiligtümer, das sich nach und nach mit Kirchen und Klöstern, mit Wallfahrern und Mönchen füllte, vermochte nicht länger ein Schauplatz der Wirksamkeit der Patriarchen und Gesetzeslehrer, das geistige „jüdische Reich" zu bleiben: es ward zum Mittelpunkt der herrschenden Kirche. In erster Linie wurde dies für das Los des Patriarchats verhängnisvoll, das unter Theodosius II. endgültig erlosch (§ 36). Doch ginge man in der Annahme fehl, als hätte sich mit der Abschaffung des Patriarchats auch die gesamte Organisation der jüdischen Gemeinden aufgelöst. Der offiziellen Sanktion

ging nur der persönliche Repräsentant der jüdischen Zentralgewalt verlustig, dessen Würde sich von Vater auf Sohn vererbte; erloschen war nur die Patriarchendynastie, gegen die die Kirchenväter, die in ihr einen Überrest des „Zepters Judas", die Rivalin der Alleinherrschaft Christi, erblickten, mit aller Kraft angekämpft hatten. Noch bestanden aber in Tiberias sowohl das Synhedrion wie die gesetzgebenden Akademien, und auch in allen jüdischen Gemeinden konnte sich die Hierarchie der lokalen Behörden erhalten, deren Hauptvertreter vom Zentrum aus ernannt wurden. In jenem kaiserlichen Dekret vom Jahre 429, das das Patriarchat endgültig abschaffte, werden zugleich gewisse fiskalische Funktionen den „judäischen *Primaten*, die in beiden Teilen Palästinas von den Synhedrien ernannt werden (judaeorum primates qui in utriusque Palaestinae synedriis nominantur)", ausdrücklich zugewiesen. Diese „Primaten" oder Kleinpatriarchen, die weltlichen Vertreter der Gemeinden, treten uns unter den Titeln von „Ältesten" (seniores unter Justinian) oder „Archonten" in den Urkunden und Inschriften der folgenden Jahrhunderte neben den Repräsentanten der geistlichen Gewalt, den „Archisynagogen", entgegen. Der oben in einer Novelle von Justinian erwähnte „Achiferekit" oder Akademievorsteher scheint in Tiberias die Rolle eines stellvertretenden Patriarchen gespielt zu haben. In dieser Epoche versehen die Gesetzeslehrer der Akademie von Tiberias gleichzeitig geistliche und weltliche Funktionen. Patriarchat und Synhedrion verschmelzen so mit der Akademie. In dieser letzten Zufluchtsstätte der geistigen Kultur Palästinas wurde nun die doppelte Arbeit der Ergänzung der Mischna sowie ihrer Auslegung durch die „Amoräer" weiter fortgeführt, wenn auch nicht mehr mit jener Tatkraft wie ehedem. Doch nimmt im Laufe des IV. und V. Jahrhunderts dieses Doppelwerk die Kräfte der galiläischen Gesetzeslehrer noch immer ganz in Anspruch und hinterläßt seine Spuren in Form bedeutsamer Schriftdenkmäler.

Um diese Zeit eben gelangte unter dem Titel „Tosephta" eine umfangreiche Sammlung von Mischnaergänzungen zum Abschluß (§ 22). Nach der Mischna stellt diese Sammlung das hervorragendste Werk des palästinensischen Schrifttums dar. Gleich jener in reinhebräischer Sprache, ohne Beimischung aramäischer Worte abgefaßt, ist indessen der Text der „Tosephta" frei von jenem übertriebenen Lakonismus, der die Artikel der Mischna ohne Kommentar ebenso unklar erschei-

nen läßt, wie viele Artikel der römischen Kodices des Theodosius und Justinian. In der „Tosephta" wird hingegen jeder Artikel mit viel größerer Ausführlichkeit dargelegt, durch Beispiele erläutert und häufig auch von dem täglichen Leben entlehnten oder geschichtlichen Erzählungen begleitet. Ihrem Inhalte nach unterscheidet sich die „Tosephta" sehr erheblich von der Mischna und könnte sogar eine selbständige, parallele Mischna genannt werden. Nur die Reihenfolge der einzelnen Teile und Traktate ist hier, mit wenigen Abweichungen, die gleiche geblieben. In der Mischna heißt es z. B.: „Wenn drei zusammen gegessen haben, sollen sie gemeinsam das Tischgebet sprechen" („Simun": Berachoth VII, 1). In der „Tosephta" lautet die entsprechende Stelle: „Das Tischgebet ist noch in der Thora vorgesehen, denn es heißt da: Wenn du gegessen und dich gesättigt hast, so sollst du deinen Gott preisen" — worauf eine Deutung des Bibeltextes (Deuter. 8, 10) in didaktischem Sinne folgt. Überhaupt wechseln hier Halacha und Haggada, Gesetz und Moral, juristische Thesen und geschichtliche Überlieferungen oder dem Alltag entnommene Beispiele in regelmäßiger Folge einander ab, ganz so wie in der späteren „Gemara". Es mögen hier zwei kurze Bruchstücke aus der „Tosephta" folgen, die als charakteristische Proben ihres Stils gelten können (aus dem Traktat „Sukkoth", 1—2):

„Eine über 20 Ellen hohe Laubhütte (für das Sukkothfest) ist als unbrauchbar zu erachten (denn sie gleicht zu sehr einem Wohnhaus); Rabbi Jehuda meint aber, sie sei wohl brauchbar. R. Jehuda führte aus: es kam einmal vor, daß die Laubhütte der Helena (der zum Judentum übergetretenen Königin von Adiabene) die Höhe von 20 Ellen überstieg, und doch statteten die Ältesten ihr Besuche ab und machten ihr keinerlei Vorhaltungen. Darauf wurde ihm erwidert: dies hatte seinen Grund darin, daß sie eine Frau war, die Frauen sind aber von der Verpflichtung, in der Laubhütte zu verweilen, frei. Er entgegnete ihnen (seinen Opponenten) jedoch: Weilten doch auch ihre sieben Kinder, alles gelehrte Männer, in dieser Laubhütte, in der sie auch übernachteten . . ."

„Die in einer gottgefälligen Sache Ausgesandten sind der Verpflichtung, in der Laubhütte zu weilen, enthoben, wiewohl man aus diesem Anlaß auch gesagt hat, es sei nicht lobenswert, wenn ein Mensch sein Haus für die Feiertage im Stiche läßt. Einst begab sich R. Ilai (in irgendeiner Angelegenheit) zu R. Elieser nach Lydda und dieser fragte ihn: Pflegst du denn nicht, Ilai, am Feiertag der Ruhe? Heißt es doch, daß es nicht lobenswert sei, sein Haus am Feiertage im Stiche zu lassen, denn es steht geschrieben (Deuter. 14, 26): Sei fröhlich samt deinem Hause (Familie)".

In diesem mischnaitischen Schrifttum geht der Verfasser gewöhnlich von einer bestimmten mündlichen Tradition oder Halacha aus,

um sodann in der Thora eine Begründung für sie ausfindig zu machen. Es fehlte jedoch auch nicht an Versuchen in entgegengesetzter Richtung: manchmal wurde nämlich eine Thorastelle zum Ausgangspunkt genommen, aus der dann durch Interpretation ergänzende Gesetzesbestimmungen gefolgert wurden. So entstand eine Reihe von Sammelwerken, in denen der Stoff der mündlichen Lehre in der Form eines Kommentars zum Pentateuch dargelegt war. Diese Bücher pflegt man heute „halachische Midraschim" (Midrasche halacha) zu nennen, da in ihnen, im Gegensatz zu den rein haggadistischen Predigten, in denen die „schöne Literatur" den Ausschlag gibt (s. unten, § 41), das juristische Element vorherrschend ist. Von diesem Schrifttum sind uns drei Sammelwerke pseudepigraphischer Art (da sie nämlich der Verfasserschaft der ältesten Tannaiten zugeschrieben werden) erhaltengeblieben, und zwar: 1. die *Mechilta,* ein Kommentar zum zweiten Buche des Pentateuch, der den Tannaiten des II. Jahrhunderts, R. Ismael und Simon ben Jochai, zugeschrieben wird; 2. *Siphra* oder „Thorath kohanim" (Priesterkodex) — eine exegetische Bearbeitung des dritten Buches des Pentateuch, die der Überlieferung zufolge auf den Tannaiten Juda ben Ilai oder auf die Schule des babylonischen Gesetzeslehrers Rab zurückgeht; 3. *Siphre* — ein in verschiedenen Lesarten erhaltengebliebener Kommentar zu den zwei letzten Büchern des Pentateuch. Indem die Überlieferung die in diesen Werken vorkommenden anonymen Meinungsäußerungen (setamoth) dem einen oder anderen der eben erwähnten Gelehrten in den Mund legt, glaubt sie diese auch zu Urhebern der entsprechenden Werke machen zu dürfen. Es mag sein, daß die ältesten Teile dieser drei Sammlungen in der Tat von den Gelehrten des II. und III. Jahrhunderts herrühren, doch waren diese sicherlich nicht die Urheber der Sammelwerke, die auch nach dem Abschluß der Mischna noch lange unabgeschlossen blieben und durch die Lehrsätze späterer, mit Namen genannter Gelehrten fortwährend ergänzt wurden. Die palästinensischen und babylonischen Amoräer benutzten solche Kompendien in ihren Schulen und arbeiteten ihrerseits an der Vervollständigung und Rezensierung ihres Textes. Es war dies also eine Frucht kollektiver Arbeit, die im Laufe mehrerer Jahrhunderte vor sich gegangen war. Nach dem Stil dieser Bücher zu urteilen, lagen ihnen in den Schulen gehaltene Vorlesungen zugrunde, in denen die Bibel in Anlehnung an die Auslegung der Halachisten, zum Teil aber auch der

Haggadisten, erläutert zu werden pflegte. Die biblischen Gebote und Gesetze (so z. B. der Abschnitt „Mischpatim" im zweiten Buche des Pentateuch, die Kapitel über den Tempelkultus im dritten Buche, über die bürgerliche Verfassung in den letzten beiden Büchern) werden hier auf Grund der Lehrsätze der Tannaiten, der Schöpfer der Mischna, die von den Verfassern nicht selten mit Namen genannt werden, in halachischem Geiste gedeutet. Dagegen sind die erzählenden und didaktischen Teile des biblischen Textes (so die Geschichte vom Auszug aus Ägypten und von der Wüstenwanderung, die moralischen Belehrungen des Deuteronomiums u. dgl. m.) im Geiste der Haggada bearbeitet, jedoch unter Bevorzugung des didaktischen und Hintansetzung des legendären Elements. Die folgenden Auszüge sind für die Darlegungsweise der „halachischen Midraschim" in ihren mit der Ethik des Judaismus sich berührenden Partien überaus bezeichnend:

„Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er sechs Jahre lang dienen; im siebenten Jahre aber soll er unentgeltlich freigelassen werden (Ex. 21, 2). Nun könnte der Ausdruck ‚er soll dienen' mich zu der Meinung verleiten, daß man ihm jede Arbeit aufbürden dürfe, indessen warnt davor eine andere Stelle, wo es heißt: ‚Du sollst ihn nicht Sklavendienst tun lassen' (Lev. 25, 39). Daraus zogen sie (die Gelehrten) den Schluß, daß ein hebräischer Sklave nicht verpflichtet sei, seinem Herrn die Füße zu waschen, ihm die Schuhe anzuziehen, hinter ihm her seine Sachen in das Badehaus zu tragen oder ihn gar in den Hüften zu stützen, wenn er Stufen hinaufsteigt; auch braucht er ihn nicht im ‚Phoreion' (ein griechisches Wort, das soviel wie ‚tragbarer Sessel' bedeutet) zu tragen oder im Handwagen zu fahren, wie es die Sklaven zu tun pflegen" (*Mechilta*, Abschn. Mischpatim, Kap. 1).

„(Unter Bezugnahme auf das Gebot in Ex. 22, 21—22: ‚Eine Witwe oder Waise sollt ihr niemals bedrücken. Denn wenn du ihn bedrückst und er schreit zu mir, so würde ich gewiß sein Schreien hören'.) Hiermit wird jede Bedrückung, wie gering sie auch sei, verdammt . . . Als R. Ismael und R. Simon zum Richtplatz geführt wurden (unter Hadrian), sprach R. Simon zu R. Ismael: Meister, es ist mir weh ums Herz, denn ich weiß nicht, um welcher Sünde willen ich der Todesstrafe entgegengehe. Und es fragte R. Ismael den R. Simon: Ist es nie geschehen, daß zu dir jemand in einer Gerichtssache oder mit sonst irgendeiner Frage gekommen wäre, du ihn aber warten ließest, bis du deinen Becher geleert, deine Sandalen angezogen oder dich in deinen Mantel gehüllt hast? Hat doch die Thora jede Bedrückung, und wenn sie auch noch so gering sei, verdammt. Darauf versetzte R. Simon: Du hast mich getröstet!" (ibid. Kap. 18).

„Und es nahm Moses die Gebeine Josephs mit sich (Ex. 13, 19): Hierin kommt sowohl die Weisheit als die Rechtschaffenheit Moses' zum Ausdruck, denn zur selben Zeit, als ganz Israel sich der Plünderung hingab (das „Borgen" der Geräte bei den Ägyptern), war Moses auf die Erfüllung seiner Pflicht bedacht, indem er die Gebeine Josephs mit sich nahm" (ibid. Einleitung zum Abschn. Be'schalach).

„Da sprach Gott: Wohlan, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen

(die Erzählung vom Manna: Ex. 16, 4). Darauf Bezug nehmend, sagte R. Simon ben Gamaliel: Seht nur, wie lieb die Israeliten Gott sind, daß er um ihretwillen die Weltordnung änderte, indem er das Untere zu oberst tat und das Obere zu unterst. Ehedem schoß das Getreide aus der Erde empor, der Tau fiel aber vom Himmel herab, jetzt fiel dagegen Getreide (Manna) vom Himmel, während der Tau von der Erde emporstieg, wie es denn heißt: Ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen und sodann: Und der tauende Nebel stieg auf" (ibid. Be'schalach, Kap. 2).

„Ich bin Jahve dein Gott, der dich aus Ägypten weggeführt hat (der Anfangsvers der zehn Gebote: Ex. 20, 2). — Warum sind denn die zehn Gebote nicht an die Spitze der Thora gestellt? Aus diesem Anlaß erzählten sie (die Gelehrten) eine Parabel. Gott tat es einem Menschen gleich, der in ein Land kam und sagte: Ich will euer König sein; da fragte man ihn: Was hast du denn für uns getan, daß du über uns herrschen sollst? Nun errichtete er für sie einen Festungswall, leitete Wasser in die Stadt, führte ihr Heer im Kriege an und sprach dann von neuem: Jetzt will ich euer König sein. Da ertönte der Ruf: Ja, gewiß! Ebenso handelte auch Gott: er führte die Israeliten aus Ägypten weg, ließ sie durch die festgewordenen Meereswogen ziehen, sandte ihnen das himmlische Manna hernieder, tat ihnen einen Wasserquell in der Wüste auf, trieb die Wachteln für sie zusammen, führte sie an im Kriegszuge gegen Amalek, — und als er nach alledem gesprochen hat: Ich bin euer König! — riefen sie im Chor: Ja, gewiß!" (ibid. Abschn. Jethro, Kap. 5).

„Du sollst dich vor ihnen (den Götzen) nicht niederwerfen und sie nicht verehren, denn ich, Jahve, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott (Ex. 20, 5). Es fragte nun einmal ein Philosoph den Rabbi Gamaliel: In eurer Thora heißt es, daß euer Gott eifersüchtig sei, besitzen denn aber die Götzen irgendeine Kraft, auf die man eifersüchtig sein oder die man beneiden könnte? Ein Held beneidet einen anderen Helden, der Weise den Weisen, der Reiche den Reichen, doch was für eine Kraft steckt in den Götzen? Gamaliel erwiderte: Denke dir nur, jemand wollte seinen Hund nach seinem Vater benennen und seinem Hunde zu Ehren sogar ein Gelübde tun, auf wen sollte nun der Vater seines Sohnes wegen eifersüchtig sein, wenn nicht auf den Hund?" (ibid. Kap. 6).

„Israel ließ sich aber in Sittim nieder (Num. 25, 1) . . . Von hier aus führten sie Krieg gegen die Könige Sichon und Og, unterwarfen sie und nahmen ihnen ihr ganzes Land weg. Unser (heutiges) Reich[1]), das auf seine Machtfülle so stolz ist, besitzt nur vier Provinzen, die würdig wären, selbständige Reiche zu sein, nämlich Asien (Kleinasien), Alexandrien, Karthago und Antiochia, während jene (Sichon und Og) sechzig Städte beherrschten, deren jede ein Reich für sich sein könnte, und doch kam Israel und nahm ihnen alles weg" (*Siphre*, Abschn. Balak, Nr. 131).

„Du sollst Gott lieben von ganzer Seele und mit deinem ganzen Vermögen (Deuter. 6, 5). Rabbi Elieser ben Jakob fragte nun: Wenn es bereits gesagt ist ‚von ganzer Seele', warum heißt es noch außerdem ‚mit deinem ganzen Vermögen'? Der Grund ist aber der: es gibt Menschen, denen das Leben über das Geld geht, denen ist gesagt: ‚von ganzer Seele'; es gibt jedoch auch solche, denen ihr Geld mehr wert ist als ihr Leben, denen ist gesagt: ‚mit ganzem Vermögen'" (ibid., Wa'etchanan, Nr. 32).

[1]) Dies bezieht sich offenbar auf das oströmische Reich oder Byzanz, dessen morgenländischer Besitz sich in der Tat aus den weiter aufgezählten Provinzen zusammensetzte: aus Kleinasien, Syrien, Ägypten und Nordafrika.

Alle diese Gesetzesauslegungen, Parabeln und Belehrungen, die von Schule zu Schule, von Synagoge zu Synagoge wanderten, wurden allmählich zum Gemeingut des Volkes und pflegten auch in den späteren Werken des talmudischen Schrifttums, sowohl in Palästina als in Babylonien, zitiert zu werden. In den halachischen Midraschim des IV. und V. Jahrhunderts kommt schon deutlich die Tendenz zum Ausdruck, dem haggadischen Element vor dem halachischen den Vorrang einzuräumen, wie denn überhaupt in dieser Epoche ein unzweideutiger Rückschritt auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Halacha und der strengen Rechtskunde nicht zu verkennen ist. Die allmähliche Einengung der Bürgerrechte der Juden und die Schmälerung ihrer nationalen Autonomie wirken auch auf die akademische Wissenschaft zurück, die mit der Praxis der Selbstverwaltung stets in engstem Zusammenhange stand. Die Wirksamkeit der talmudischen Schulen schrumpft unter dem Drucke der byzantinischen Herrschaft in Palästina immer mehr zusammen. Die Amoräer weisen der Wissenschaft keine neuen Ziele mehr und beschränken sich allein auf die Fortsetzung des Werkes ihrer Vorgänger, indem sie die Mischna kommentieren und auf dem Gebiete der Gesetzeskunde sich streng an die Vermächtnisse altehrwürdiger Autoritäten halten. Es fehlt ihnen der kühne Gedankenflug, der in das Schaffen der damaligen babylonischen Akademien soviel Leben hineinbrachte, wiewohl sie sich freilich auch von der waghalsigen Kasuistik der babylonischen Amoräer durchaus freizuhalten wissen. Manche der palästinensischen Gelehrten haben denn auch die Auswüchse dieser kasuistischen Art ausdrücklich getadelt. So pflegte einer der in Tiberias wirkenden Amoräer der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts, R. *Jeremia*, der Babylonien von Jugend auf aus eigener Anschauung kannte, zu sagen: „Die Babylonier (deren Gelehrte) leben in einem dunklen Lande und geben auch eine dunkle Lehre zum besten". Als Rechtsgelehrter suchte sich Jeremia stets an den unmittelbaren Sinn der Mischna zu halten. Akademievorsteher in Tiberias und zugleich Oberhaupt der dortigen Gemeinde, konnte er, wie es nur natürlich war, die Interessen der gesetzgeberischen Praxis den schulmäßigen Grübeleien nicht zum Opfer bringen. Sein Nachfolger Rabbi *Jona* mußte die Wirren unter Kaiser Constantius und das durch den Aufstand in Zippora hervorgerufene Unheil miterleben (351—52). Er war es, der sich angesichts der Forderungen der römischen Hauptleute genötigt sah, den

Juden das Brotbacken an den Sabbattagen für den Bedarf des römischen Heeres zu gestatten. Sein Mitarbeiter in der Verwaltung der Akademie, R. *Jose*, beschäftigte sich vornehmlich mit der Sammlung und Sichtung des wissenschaftlichen, von den älteren Amoräergeschlechtern zusammengetragenen Stoffes.

Das Zusammenschrumpfen der akademischen Tätigkeit veranlaßte die palästinensischen Amoräer, für die Erhaltung der mündlichen Deutungen und Erläuterungen des Mischnatextes, die seit der Zeit des Jochanan ben Napacha ausgearbeitet worden waren, rechtzeitig Vorsorge zu treffen. Die Reihen der Eiferer der Wissenschaft, der Hüter der mündlichen Gelehrsamkeit, lichteten sich zusehends und es stand zu befürchten, daß mit den Weisen die Weisheit selbst erlöschen, daß die Kette der talmudischen Tradition jäh abbrechen werde. So mußten denn die Priester der Wissenschaft auf ihr Vorrecht, die einzigen Besitzer des Schlüssels zum Gesetz zu sein, verzichten (ganz so, wie der Patriarch Hillel II. auf die Wahrung des Kalendergeheimnisses verzichtet hatte) und dafür Sorge tragen, daß die angehäuften Wissensschätze geordnet und in Schriftdenkmälern niedergelegt würden. Seit der Mitte des IV. Jahrhunderts wurde an dieser Zusammenstellung auch in der Tat in kraftvollster Weise gearbeitet. Wer mochte es nun gewesen sein, der den ganzen Stoff der auf die Mischna folgenden mündlichen Lehre, die Frucht eines zwei Jahrhunderte lang dauernden Schaffens der palästinensischen Amoräer, in ein einheitliches System brachte? Es ist zu vermuten, daß wir es hier mit einer von den Amoräern der letzten Generationen, die zwischen 350 und 400 gewirkt haben, kollektiv verrichteten Arbeit zu tun haben. Der oben erwähnte Jose aus Tiberias, sein Jünger R. *Mane*, dann R. *Abun* und dessen Sohn *Jose ben Abun* galten als die Hauptvertreter dieser Generationen. Die Gesamtheit der Deutungen und Erläuterungen des Mischnatextes, die man den Amoräern, von Jochanan bar Napacha bis zu den eben erwähnten Gelehrten zu verdanken hatte, wurde *Gemara* genannt (das Wort bedeutete sowohl *Lehre* als wissenschaftliche *Zusätze*). Diese Gemara schrieben nun die Sammler nieder und teilten sie entsprechend der Reihenfolge der einzelnen Mischnateile ein, indem sie auf jeden Mischnaartikel die dazu gehörenden Erläuterungen oder die von den verschiedenen Gelehrten mit Bezugnahme darauf geführten Schuldebatten, soweit sie diese in Erinnerung hatten, folgen ließen. Diese Vereinigung der Mischna mit der Gemara, des Tex-

tes und seiner Ausdeutungen, ergab den *palästinensischen Talmud*, der auch der „Jerusalemische" oder, im Gegensatz zum östlichen oder babylonischen Talmud, der Talmud der Westländer (Talmud di'bne maaraba, Talmud Jeruschalmi) genannt wurde. Vom palästinensischen Talmud sind uns nur die vier ersten Teile erhaltengeblieben; dagegen ist die Gemara zu den zwei letzten Mischnateilen teils nie zusammengefaßt worden, teils später abhanden gekommen. Aber auch in dem erhaltengebliebenen Teile fällt das Fehlen einer letzten systematisch durchgeführten Redaktion auf: die Darlegungsweise ist allzu fragmentarisch und ermangelt nicht selten der logischen Konsequenz. Was die Sprache der palästinensischen Gemara betrifft, so wird in ihr das Hebräische von der aramäisch-syrischen Mundart ganz in den Hintergrund gedrängt.

Einen weiten Raum nimmt im palästinensischen Talmud die Haggada ein, mit der sich die palästinensischen Amoräer neben der Halacha überhaupt sehr viel zu beschäftigen pflegten. Die religiös-ethischen Interpretationen der Bibel und geschichtliche Legenden bringen in den spröden Halachatext, in all jene überfeinen, kasuistischen Gedankengänge, die die umstrittenen, nur den Fachgelehrten zugänglichen Fragen der Gesetzeskunde zum Gegenstande haben, eine erfrischende Abwechslung. Die Kompilatoren des palästinensischen Talmud waren sich bereits selbst dessen bewußt, daß allein die Haggada, nicht aber die Halacha, Volkstümlichkeit erlangen könne. So konnte denn der Sohn des erwähnten Talmudverfassers, R. Samuel bar Jose, den Halachisten mit dem steinreichen Besitzer von Goldbarren vergleichen, während er den Haggadisten mit dem armen Mann, der nur kleine Tauschmünzen sein eigen nennt, verglich: kommt nun der Reiche mit seinen schweren Barren in die Stadt, so kann er da nichts erstehen, weil das Gold nur schwer eingewechselt werden kann; der Arme hingegen vermag sein Kleingeld ohne weiteres in den Verkehr zu bringen und so seine eigenen Bedürfnisse wie auch die der anderen leicht zu befriedigen[1]).

§ 41. Die „Midraschim"-Literatur und die Werke der Kirchenväter

Mit dem Niedergang der wissenschaftlichen Akademien konzentrierte sich das geistige Leben Palästinas immer mehr in den Syna-

[1]) Horajoth, Kap. III in fine (zitiert nach der Krotoschiner Ausgabe des Jerusalemer Talmud vom Jahre 1866: Fol. 48 des letzten Teiles).

gogen, die in der Regel zugleich auch Lehrhäuser und „Häuser der Predigt" (Beth ha'midrasch) waren. Der predigende Moralist drängt nach und nach den gesetzeskundigen Dialektiker zurück. Volkstümlichkeit erwerben sich jene Vortragenden, die die Bibelinterpretation durch Legenden, Parabeln und didaktische Schlußfolgerungen auszuschmücken verstehen. Solche an biblische Texte sich anlehnende Vorlesungen (Deraschoth), wie sie namentlich an Sabbat- und Feiertagen gehalten zu werden pflegten, lockten Zuhörer aus dem Volke in Massen herbei. Der heilige Hieronymus, der selbst in Palästina lebte, berichtet darüber folgendes (um 420): „Sie (die Juden) rufen einander zu: Wollen wir doch hingehen und diesen oder jenen Prediger mitanhören, der über eine wunderbare Rednergabe verfügt; dann klatschen sie ihm Beifall, toben und fuchteln mit den Händen herum". Auch die Prediger selbst sollen manchmal theatralische Kunstgriffe nicht verschmäht haben, wie Johannes Chrysostomus zu erzählen weiß, der das Leben der jüdischen Gemeinde in Antiochia aus eigener Anschauung beobachten konnte („Sie spielen, als wären sie auf der Bühne"). Wenn diese Beobachtungen der Kirchenväter, in deren Darstellung die polemische Spitze nicht zu verkennen ist, auch kaum als absolut wahrheitsgetreu angesprochen werden können, so zeugen sie jedenfalls von der außerordentlichen Volkstümlichkeit der synagogalen Lektoren oder Prediger. Hieronymus nennt sie im Gegensatz zu den gesetzeskundigen Halachisten, die er Gelehrte (sophoi) nennt, „Deuteroten" (deuterotai), und macht sie in seinen Büchern oft zur Zielscheibe seiner Polemik, während hundert Jahre später der Kaiser Justinian gegen die „Deuterosis" sogar mit strengen Dekreten vorgeht (§ 38). Sowohl der Kirche als auch der in ihrer Botmäßigkeit stehenden Staatsgewalt schienen die redegewandten Prediger der Synagoge, die gegen die Ideologen des Christentums eifrig polemisierten, nicht ungefährlich zu sein. Der Aufschwung der christlichen Theologie, die ihre Beweismittel der Bibel zu entnehmen pflegte, veranlaßte nämlich die jüdischen Gelehrten, ihren eigenen theologischen Standpunkt ihrerseits durch Deutung derselben biblischen Stellen im judaistischen Geist zu erhärten. Gegen die kirchlichen Predigten, die die „Irrlehre des Judentums" zunichte zu machen suchten, mußte die synagogale „Derascha" ins Feld geführt werden, die die nationalen und ethischen Ideale des Judaismus betonte. Von der jüdischen Kanzel herab ertönte zugleich aber auch der Protest gegen das kirchlich-

politische Joch. So vernehmen wir denn in der Tat diesen Protest in den damaligen Predigten, die in der Form von bitteren Klagen über das Joch *Edoms* (Roms)[1]) und *Jawans* (des griechischen Staates, d. i. Byzanz') gehalten zu werden pflegten.

Die synagogalen Vorlesungen wurden entweder von den Vortragenden selbst oder aber von Schriftkundigen aus der Zuhörerschaft niedergeschrieben, um den alten, in vielfachen Abschriften aufbewahrten „Deraschoth" angereiht zu werden[2]). Je höher sich dieser homiletische Stoff türmte, desto mehr sahen sich die Schriftkundigen zu seiner Sichtung veranlaßt, und so stellten sie ihn in systematischer Form in „Midraschim" genannten Predigtensammlungen zusammen. Gewöhnlich wurde der Stoff in der Reihenfolge der an den Sabbattagen in den Synagogen gelesenen Thoraabschnitte („Paraschoth") angeordnet, da die Predigt stets im Anschluß an den am betreffenden Sabbat verlesenen Abschnitt gehalten wurde. Die Predigten lehnten sich aber auch an die Texte der fünf „Megilloth" an, jener kurzen biblischen Hagiographen, die an den Feiertagen und sonstigen denkwürdigen Tagen gelesen zu werden pflegten (Hohelied, Ruth, Kohelet, Klagelieder, Esther). Im Zusammenhang mit den einzelnen Textstellen führte man zunächst die einschlägigen Aussprüche der alten Gesetzeslehrer, der Tannaiten und Amoräer, an, und darauf die Belehrungen der Prediger aus jüngerer Zeit. Als sich auf diese Weise eine feste Grundlage für die Predigtenliteratur herausgebildet hatte, wurden in diese Grundschicht auch Auszüge aus den synagogalen Vorlesungen der allerjüngsten Zeit, die bis zum Ausgang der byzantinischen Epoche reichte, nach und nach eingefügt.

Somit ist auch die Literatur der „Midraschim" die Frucht einer durch mehrere Jahrhunderte sich hinziehenden Arbeit, das Ergebnis einer allmählichen Aufeinanderschichtung homiletischer Textlagen. Die Grundschichten dieser Literatur bildeten sich schon im V. und

[1]) Das Geheimnis dieses Pseudonyms („Edom" statt „Rom"), das um jene Zeit aus politischer Vorsicht von den Juden in Rede und Schrift gebraucht zu werden pflegte, blieb Hieronymus nicht verborgen. So erwähnt er in seinem Kommentar zum Buche Jesaja (21, 11) ausdrücklich das Bestreben der Juden, die biblischen, auf Edom bezüglichen Prophezeiungen gegen Rom anzuwenden (in Idumaeae nomine Romanos existimant demonstrari).

[2]) Schon im IV. Jahrhundert wird im Talmud (Babyl.) der „Bücher der Haggada, die man lieh oder für Entgelt zu lesen gab" (Baba bathra, 52a) Erwähnung getan. Wenn solche Bücherabschriften sogar in Babylonien bekannt waren, so mußten sie um so eher in Palästina Verbreitung gefunden haben.

VI. Jahrhundert und tragen den Stempel der Epoche der byzantinischen Herrschaft; die Arbeit der folgenden Jahrhunderte hatte auf diesem Fundament nur noch den Überbau zu errichten[1]).

Zu der Literatur der „Midraschim", die in der hier behandelten Epoche ihren Anfang nahm, gehört vor allem die umfangreiche Sammlung, die unter dem Namen „Midrasch rabba" (großer Midrasch) bekannt ist. Als die ältesten Bestandteile dieser Sammlung gelten die „Midraschim" zum Buche der Genesis (Bereschith rabba), sowie zu einigen Kapiteln des Buches Leviticus, der Klagelieder und des Hohe-liedes. Als aus späterer Zeit stammend werden die „Midraschim" zu den übrigen Teilen des Pentateuch und den anderen Megilloth angesehen. Die Darstellungsweise ist in den verschiedenen Teilen des Midrasch rabba ganz verschieden: in manchen der Bücher (so in Bereschith rabba) haben wir einen haggadischen Kommentar zur Bibel vor uns, während in anderen die Predigten über biblische Texte, die sogenannten „Homilien", vorherrschen. Zu der homiletischen Art gehören die zwei Midraschimsammlungen: „Midrasch Tanchuma" (in drei verschiedenen Rezensionen, deren eine „Jelamdenu" heißt) und „Pesikta", die gleichfalls in zwei verschiedenen Rezensionen vorliegt („Pesikta rabbathi" und „Pesikta de'rab Kahana"). Bemerkenswert ist es, daß viele Predigten im „Midrasch Tanchuma" mit einer halachischen Frage beginnen, die dem Lektor von irgendeinem seiner Zuhörer mit der Anrede: „Jelamdenu rabbenu" (Möge unser Lehrer uns belehren) vorgelegt wird, worauf die das Gesetz erläuternde Antwort des Meisters folgt, und erst an diese sich anschließend die erbauliche haggadische Predigt. Was die Entstehungszeit dieser homiletischen Sammlung anlangt, so gehen auch hierbei die Meinungen weit auseinander und schwanken zwischen dem VI. und IX. Jahrhundert. Daß diese Werke in Palästina und der angrenzenden byzantinischen Diaspora entstanden sind, ergibt sich aus der tadellosen, im Mischna-Stile gehaltenen hebräischen Sprache, in der aber vielfach griechische und zum Teil auch lateinische Wörter vorkommen. In allen drei Sammlungen der Midraschim — Rabba, Tanchuma, Pesikta — keh-

[1]) Seit Zunz (Gottesdienstliche Vorträge, 1832) mühen sich die Forscher unablässig um die Feststellung der Entstehungszeit des einen oder anderen „Midrasch", wobei sie einander widersprechen und nicht selten auch zu den eigenen ursprünglichen Mutmaßungen in Widerspruch geraten. Solange sicherere Anhaltspunkte fehlen, scheint die Theorie der Textschichtungen, die für jedes alte kollektive Schrifttum maßgebend ist, den einzigen Ausweg aus diesem Wirrsal zu bieten.

ren nicht selten dieselben Aussprüche und Parabeln wieder, die die Sammler entweder einer gemeinsamen älteren Quelle oder einer dem anderen entlehnt haben mochten.

Die folgenden kurzen Proben vermögen uns eine gewisse Vorstellung von den im damaligen Judentum herrschenden religiösen und politischen Stimmungen zu geben:

„Und der Geist (der Wind: „Ruach") Gottes schwebte über dem Gewässer (Gen. 1, 2). — Dies ist in demselben Sinne zu verstehen wie der Bibelvers (Gen. 8, 1): ‚Und Gott ließ *Wind* über die Erde wehen'"[1] (*Bereschith rabba*, II, 4).

„Und die Erde war wüst usw. (Gen. 1, 2). — R. Simon ben Lakisch wandte diesen Vers auf die Reiche (die über die Juden herrschten) an: ‚Die Erde war wüst' — eine Anspielung auf das *babylonische* Reich; ‚und leer' — auf das *medische* Reich (Persien); ‚und Finsternis' — auf das *griechische* Reich (Malchuth jawan), das durch seine Verfolgungen das Augenlicht Israels verdunkelte, denn es gebot: Schreibet auf einem Ochsenhorn, daß ihr kein Erbteil habet am Gotte Israels (Verleugnung der Religion); ‚auf dem Abgrund' — dies ist das (heutige) *Frevlerreich*, dessen Freveltaten ebenso maßlos sind, wie die Tiefen des Abgrunds" (ibid. II, 5)[2]).

„Köstliches Salböl ist dein Name (Hohel. 1, 3) . . . Ebenso wie Öl durch Schütteln an Güte gewinnt, so wendet sich auch Israel nur nach schweren Erschütterungen zu Gott wieder hin. Wie das Öl sich nicht mit anderen Flüssigkeiten vermengt, so vermengt sich auch Israel mit den anderen Völkern nicht . . . Wie das Öl in jeder Flüssigkeit obenauf schwimmt, so erhebt sich auch Israel über die anderen Völker" (*Schir ha'schirim rabba*, I, 21).

„Das Volk Israel sprach zu Gott: Oh, Herr der Welt, früher pflegtest du mir zwischen einer Nacht und der anderen einen lichten Zwischenraum zu gönnen: so zwischen der Nacht von Ägypten und von Babylonien, zwischen der von Babylonien und von Medien (das Persien der Achämenidenzeit), zwischen der Nacht von Medien und der von Griechenland (Epoche der Seleuciden), zwischen der von Griechenland und von Edom (römische Herrschaft), jetzt folgt aber eine Nacht unmittelbar auf die andere" (ibid., III, 1).

„Ein Geschlecht geht dahin und das andere kommt, und die Erde bleibt ewig stehen (Kohel. 1, 4). — Es sagte nun R. Isaak: Ein Reich kommt und ein Reich geht dahin, Israel bleibt aber ewig stehen" (*Koheleth rabbathi*, I, 9).

---

[1]) Hierdurch wird in äußerst vorsichtiger Form eine rationalistische Deutung dieses Verses zum Ausdruck gebracht: es wird nämlich empfohlen, das Wort „Ruach" einfach im Sinne von „Wind" zu verstehen, was übrigens mit dem hebräischen Text durchaus im Einklang steht (vgl. Bab. Talm. Chagiga, 12 a).

[2]) Unter dem „griechischen Reiche" ist wohl die ehemalige Seleucidenherrschaft zur Zeit des Antiochus Epiphanes gemeint, während das „Frevlerreich" (Malchuth ha'reschaa) anscheinend das zeitgenössische byzantinische Reich bezeichnet, das der Verfasser aus begreiflichen politischen Gründen nicht bei seinem Namen nennen will. Von diesen „Reichen" oder Perioden der jüdischen Geschichte ist auch in anderen Midraschim häufig die Rede. So z. B. Midr. Tanchuma, Abschn. Toledoth, 10 sowie Abschn. Chukath, 27. An dieser Stelle wird das letzte Reich unter seinem eigentlichen Namen „Edom", d. i. Rom (das westliche wie das östliche) genannt. Vgl. noch Pesikta rabbathi, Kap. 14.

„Gleichwie ein Dornengebüsch, an dem das Gewand hängen bleibt, so daß du kaum Zeit hast, den einen Zipfel loszulösen, und schon mit dem anderen hängen bleibst, ist auch das Reich Esaus (Rom): es erhebt die ‚Arnona' (eine Naturalleistung), doch kaum hat es diese Abgabe eingesammelt und schon fordert es ‚Gulgoleth' (Kopfsteuer), während diese aber noch erhoben wird, kommt schon die Reihe an eine neue Steuer" (*Pesikta rabbathi*, 10).

Der letzte der hier zitierten Midraschim („Die große Pesikta") ist überhaupt ganz von nationaler Trauer durchdrungen. Er wurde zu einer an Verfolgungen überreichen Zeit abgefaßt, und so entsprechen die hier aufgenommenen Predigten der Stimmung der Unterjochten, die voll Leidenschaft den Messias herbeisehnten. An manchen Stellen schwingt sich der Stil der Predigten zu hohem dichterischen Pathos empor (besonders Kap. 26 und die folgenden, die in der „Pesikta" dem Zusammenbruch und der Wiedergeburt der Nation gewidmet sind). Doch spiegelt sich die Weltanschauung des Volkes in viel umfassenderer Weise in jenem Bücherzyklus wieder, aus dem sich der „Midrasch rabba", diese Enzyklopädie des haggadischen Schrifttums, zusammensetzt. Hier haben sich auch Überreste jener Polemik gegen die christologischen Bibeldeutungen erhalten, die seit den ersten Jahrhunderten des Christentums geführt worden und schon in der ältesten Haggada zum Ausdruck gekommen ist (oben, § 23).

Die Kirchenväter hatten, wie bereits erwähnt, für die Wirksamkeit der synagogalen Prediger und der Sammler der Midraschim ein wachsames Auge. In dieser eigenartigen Bearbeitung der biblischen Texte glaubten die christlichen Theologen eine gefährliche Waffe in den Händen der Juden erblicken zu müssen, die diesen in ihrem Kampfe gegen die Christologie und die Auslegung des „Alten Testaments" in evangelischem Geiste wertvolle Dienste leisten könne. So entschlossen sich denn die Eiferer der Kirche, diese Waffe ihren eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Die hervorragendsten kirchlichen Prediger und Schriftsteller machten sich ihre Kenntnis der hebräischen Sprache zunutze und eigneten sich ganz dieselben Methoden der Bibelauslegung an, indem sie sie in den Dienst der Apologie des Christentums stellten. Solche Stützen der Kirche, wie Ephraem Syrus, Johannes Chrysostomus, der heilige Augustin und namentlich der hervorragende Kenner des jüdischen Schrifttums, Hieronymus, verlegten sich darauf, in ihren Predigten und Schriften die Bibel ganz nach Art der talmudischen Haggada zu kommentieren, wobei sie jedoch gegen die Urheber dieser Haggada scharf polemisier-

ten. Sie gingen dabei von der Grundüberzeugung aus, daß „das Neue Testament in latenter Form in dem Alten enthalten sei, das Alte Testament aber erst im Neuen ganz offenbar werde" (Novum Testamentum in Veteri latet, Vetus in Novo paret), und suchten nun mit Hilfe des Schlüssels der hebräischen Sprache den inneren Zusammenhang der beiden „Testamente" klar vor Augen zu führen. Schon der Kirchengeschichtsschreiber Eusebius von Caesarea (gest. um 350), der Verfasser der antijüdischen Schrift „Die Bekräftigung des Evangeliums", spricht von den jüdischen Interpreten oder Tannaiten (deuterotai) als von Männern, „die mit außerordentlicher Verstandeskraft ausgerüstet sind und in das Innerste der Aussprüche der Heiligen Schrift einzudringen vermögen". In recht ausgiebiger Weise benutzte die Auslegungsmethoden der Haggadisten der erbitterte Feind des Judentums, der Kirchenvater *Ephraem Syrus* (um 400). Aus dem syrischen *Edessa*, der Hochburg christlicher Mönche an der Grenze des römischen und persischen Landbesitzes, gebürtig, wähnte sich Ephraem gleichsam zwischen zwei Feuern, als die ihm die beiden geistigen jüdischen Zentren in Palästina und Babylonien galten. Die für das christliche Rom ungünstig verlaufenden römisch-persischen Kriege jener Zeit flößten ihm Angst vor einem möglichen Zusammenschluß dieser beiden Zentren ein. Gleich seinem Landsmann Johannes Chrysostomus war er durch den Versuch einer Restauration des jüdischen Jerusalem unter Julian Apostata tief erschüttert und verfaßte nach dem Fehlschlagen dieses Unternehmens in syrischer Sprache eine Reihe von Hymnen gegen Julian, die Ketzer und die Juden. Über die den noch vor kurzem „um das neue goldene Kalb (Julian) fröhlich herumtanzenden" Juden beschiedene Enttäuschung frohlockend, läßt er sich folgendermaßen vernehmen: „Jerusalem hat die verdammten Kreuziger bloßgestellt, die die Wiederherstellung ihrer Ruinen, die Folge ihrer Sünden, anzukündigen wagten. Ein Feuer schlug empor und zerstreute die Gelehrten, die ja im Buche Daniel selbst gelesen haben, daß die Verwüstung (von Jerusalem) ewig dauern werde. Sehet nur zu, ihr Christen, daß ihr in Frieden lebet, fern von den Besessenen, ohne Berührung mit den Dienern des Teufels". Auch in seinen Kommentaren zur Bibel polemisiert Ephraem häufig gegen die Juden, indem er sie durch den Hinweis darauf zu verspotten sucht, daß sich die ihnen günstigen Prophezeiungen nicht erfüllt hätten, die bösen hingegen in Erfüllung gegangen seien: „Da

doch das Zepter Juda entwunden und die Stimme der Propheten verstummt ist, sollten sich die Juden ob ihrer Verstocktheit schämen". Die Synagoge und die Kirche glichen den zwei Müttern im Salomonischen Gericht: umsonst ist alles Schreien der Synagoge, ihr Kind wäre am Leben, umsonst erwarte sie ihren Messias; die Kirche allein sei die wahre Mutter des lebenden Kindes. Und doch kann Ephraem seine Angst vor dem „Leichnam" nicht verhehlen: es ist ihm bange vor den Erfolgen der jüdischen Propaganda unter den Heiden, die die jüdischen Missionare „von der Gemeinde Christi weg in die Synagoge des Satans" locken. Ungeachtet seines Hasses gegen die Juden verschmäht es Ephraem nicht, ihr neues haggadisches Schrifttum auszubeuten, so daß seine Bibelexegese manchmal mit der von den ihm so mißliebigen Rabbinen überlieferten fast wörtlich übereinstimmt[1]). Eine offenkundige Nachahmung der Methoden der Midraschim-Prediger tritt uns auch in den zahlreichen Schriften des Johannes Chrysostomus entgegen (Predigten über Texte aus dem Matthäus-Evangelium und sonst).

Am meisten hatte aber der Haggada und dem Midrasch der heilige Hieronymus zu verdanken, der mit den palästinensischen Amoräern und Predigern persönlich verkehrte (§ 34). In seinen zahlreichen Kommentaren zur Bibel erklärt er ausdrücklich, daß die eine oder andere Auffassung von den jüdischen Gelehrten herrühre, wobei er manche dieser Deutungen billigt, andere hingegen als allzu gezwungen oder ausgeklügelt (fabulae) verwirft; doch gibt er nicht selten auch die gewagtesten Ausdeutungen der Midrasch-Autoren wieder, ohne freilich seine Gewährsmänner irgendwie zu erwähnen[2]). Jeden-

---

[1]) So behauptet z. B. auch Ephraem, ganz in Übereinstimmung mit der erwähnten, vom Midrasch gegebenen Erklärung, daß unter „Ruach Elohim" am Anfang des Genesisbuches nicht der „Geist Gottes", sondern „der über dem Wasser schwebende Wind" zu verstehen sei. Auch kommt er auf die jüdische Haggada von der Identität der Namen Jiska und Sara zurück (in seinem Kommentar zu der Bibelstelle Gen. 11, 29: „Ihrer Schönheit wegen wurde Sara Jiska genannt"; die gleiche Meinung, die in derselben Weise begründet wird, findet sich im Talmud: Megilla, 14 und Sanhedrin, 69) sowie darauf, daß unserer Welt eine Lebensdauer von sechstausend Jahren beschieden sei (vgl. Kommentar Ephraems zu II. Kön. 4, 35 und Sanhedrin, 97).

[2]) Um nur eines der vielen Beispiele anzuführen, sei hier auf die folgende Übereinstimmung hingewiesen. Im Midrasch rabba (Bereschith, 4, 8) wird die Frage aufgeworfen, aus welchem Grunde in der biblischen Erzählung vom zweiten Schöpfungstage das sonst wiederkehrende „und Gott sah, daß es gut war" fehlen mag. Darauf wird die Antwort gegeben, daß, da am zweiten Tage die

falls bleibt aber ihre *Methode* der Bibelauslegung für Hieronymus bei der Verfolgung seiner theologischen Ziele durchaus maßgebend. So macht denn der Bibelkommentar des Hieronymus zuweilen den Eindruck, als wäre er ein ins Lateinische übertragener Midrasch.

Besonders schien den Kirchenvätern die haggadische Auslegungsmethode für die Verankerung der Christologie und der kirchlichen Dogmatik geeignet zu sein. Ebenso wie die Talmudisten in dem Buchstaben des biblischen Textes einerseits einen Stützpunkt für ihre gesetzgeberischen Novellen und andererseits für ihre national-religiöse Ideologie suchten, ganz so bemühten sich auch die christlichen Theologen, durch die erkünstelte Auslegung desselben Textes für ihre eigene Dogmatik eine Grundlage zu schaffen. So stießen die Väter der Kirche und die Väter der Synagoge, mit biblischen Texten, Zitaten und Deutungen gewappnet, hart aufeinander, nur war die Kirche dabei nicht allein mit dem geistigen Schwerte sondern zugleich auch mit dem der Staatsgewalt ausgerüstet. Der Kaiser Justinian, der den Streitern der Kirche die Übermacht verleihen wollte, untersagte denn auch in den Synagogen die „Deuterosis", was eigentlich mit einem an die jüdischen Lektoren und Prediger ergangenen Befehl, ihre Waffen zu strecken und das Feld vor ihren Widersachern zu räumen, gleichbedeutend war. Indessen haben die Dekrete des christlichen Kaisers keinen durchschlagenderen Erfolg gehabt als die Dekrete seines heidnischen Vorgängers Hadrian. Das Judentum war zum Aufgeben seiner geistigen Positionen nicht zu bewegen: es verlegte sie nur im geographischen Raume. So geschah es denn, daß mit dem Niedergange des nationalen Zentrums im heimatlichen Palästina die Hegemonie nach und nach auf jenes autonome jüdische Zentrum überging, das sich inzwischen im Laufe der Jahrhunderte in Babylonien herauszubilden vermochte.

Sonderung der Elemente vollzogen wurde, Gott das Sinnbild der Entzweiung nicht noch durch seinen Lobspruch bekräftigen wollte. Die gleiche Erklärung gibt auch Hieronymus (Comment. in Agg. I, 1: Neque enim poterat secunda dies, . . . qui ab unione dividit, quod bonus esset. Dei sententia comprobari).

Drittes Kapitel

Das autonome Zentrum in Babylonien bis zum Ende der persischen Herrschaft

§ 42. Die politische Lage unter den Sassaniden

Es wäre übertrieben zu sagen, daß die Lage der Juden im persischen Babylonien in bürgerlicher und politischer Hinsicht völlig normal gewesen wäre. Auch hier war die jüdische Bevölkerung von dem allgemeinbürgerlichen Leben abgesondert, auch hier kam es manchmal zu Verfolgungen, bald aus religiösen, bald aus politischen Motiven Der Unterschied gegenüber Palästina lag jedoch darin, daß in Babylonien das innere Leben der jüdischen Gemeinden nicht unter so strenger Aufsicht stand wie im christlichen Palästina und daß sich keine ausgesprochene Tendenz bemerkbar machte, ihre Selbstverwaltung um des Ruhmes der Staatsreligion willen einzuschränken. Überdies kamen Judenverfolgungen in Persien nur vereinzelt vor und waren stets nur die Folge zufälliger Ausbrüche des religiösen Fanatismus oder der in einer Zeit der Wirren hereinbrechenden Anarchie, während die Bedrückung der Andersgläubigen in den christlichen Staaten gleichsam ein System war, das in der Epoche des Justinian sogar eine festgefügte Form annahm. Wie in der späteren Türkei, genossen die Juden auch in Persien, trotz des allgemeinstaatlichen despotischen Regimes, innere Freiheit; und diese Freiheit konnte hier gerade infolge der orientalischen Willkür und des Fehlens jener strengen Lebensreglementierung, wie sie durch die römisch-byzantinische Gesetzgebung geschaffen worden war, um so besser gedeihen.

Die lange Regierungszeit des persischen Königs Schabur II. (309—379, die Jahre der Regentschaft mitinbegriffen) war für die babylonischen Juden im allgemeinen ziemlich günstig. Die Königin-Mutter Ifra-Hormizd, die bis zur Volljährigkeit Schaburs Regentin

war, konnte zwar mit den Fanatikern des Parsismus, den Magiern, nicht immer fertig werden, doch hegte sie selbst überaus freundschaftliche Gefühle für die Juden. So wird im Talmud erzählt, daß die Königin die jüdischen Gesetzeslehrer von Pumbadita und Machusa reich zu beschenken pflegte. Als Schabur dann selbst die Zügel der Regierung ergriff, wehte im Orient bereits das Banner des Kreuzes, das von den zwei ersten Kaisern des christlichen Rom, von Konstantin und Constantius, entfaltet worden war. Es begann nun der fünfundzwanzigjährige römisch-persische Krieg (338—363) um die Grenzländer, um Armenien und die Festung Nisibis am Tigris. Jetzt regten sich auch die in Persien verstreuten Christen[1]): sie fühlten sich von dem triumphierenden christlichen Rom mächtig angezogen und machten aus ihren politischen Sympathien häufig kein Hehl, wofür sie grausame Verfolgungen von seiten der persischen Regierung und Geistlichkeit zu erdulden hatten. So werden nicht wenige christliche Märtyrer aus der Zeit Schaburs II. in den kirchlichen „Lebensbeschreibungen der Heiligen" verherrlicht. Im Gegensatz zu den Christen blieben die babylonischen Juden Persien treu, ja viele träumten sogar von einer Zeit, da das babylonische Judäa sich mit dem palästinensischen unter dem Zepter der Sassaniden vereinigen werde. Diese Treue wurde nicht einmal in jener kurzen Zeitspanne erschüttert, da der römische Kaiser Julian Apostata den Juden neue Hoffnung auf eine Wiederherstellung Jerusalems machte. Für die babylonischen Juden war das römische Heer des Julian, das im Jahre 363 in Ktesiphon eindrang, wobei es auch das der Hauptstadt benachbarte jüdische Machusa zerstörte, trotz allen Verheißungen eine feindliche Heeresmacht. Wenn somit die endgültige Niederlage der Römer, die sie zu einem demütigenden Frieden mit den Persern zwang (die Abtretung von Nisibis und Armenien), die persischen Christen in große Trauer versetzen mußte, so konnte sie hingegen den babylonischen Juden, die allen Grund hatten, die Gewalt „Edoms" zu fürchten, nur Freude bereiten. Dieser lokale Patriotismus der babylonischen Juden macht es

[1]) Vor dem Kriege schrieb Konstantin der Große an Schabur II.: „Mich freut die Nachricht, daß auch in Persien die wichtigsten Städte durch die Anwesenheit von Christen geschmückt sind". In der persischen Hauptstadt Ktesiphon selbst befand sich die Residenz des christlichen Bischofs und in dem in ihrer Nähe gelegenen Seleucia am Tigris fand im Jahre 344 sogar ein Kirchenkonzil statt. Einen unmittelbaren Einfluß auf die persischen Christen übte die autonome christliche Kolonie im angrenzenden *Edessa* aus.

erklärlich, daß sie in jener sturmerfüllten Epoche der nationalen und religiösen Kämpfe von Verfolgungen, wie sie ihre christlichen Mitbürger zu erdulden hatten, verschont blieben. Andererseits machte aber diese Verschiedenheit der politischen Orientierung den in Persien zwischen den Juden und Christen klaffenden Abgrund nur noch unüberbrückbarer. So polemisiert denn in der Mitte des IV. Jahrhunderts der berühmte, den Kirchenvätern zugezählte, syrisch-persische Bischof *Aphraates* in seinen Predigten mit aller Leidenschaft gegen die Juden: er klagt über den gefährlichen Einfluß der jüdischen Lehren, von denen sich „sogar christliche Mönche bezaubern lassen"; er versucht, die antichristlichen Argumente der Juden, die sie in ihren Predigten und religiösen Disputationen mit den Christen geltend zu machen pflegten, zu widerlegen, sieht sich indessen genötigt, seine Methoden der Bibeldeutung, gleich den anderen Kirchenvätern, gerade der von ihm bekämpften jüdischen Haggada zu entlehnen[1]).

Im IV. Jahrhundert setzte im Orient eine zwiefache Emigrationsbewegung ein: Gruppen von verfolgten Christen übersiedelten aus Persien nach dem römischen Syrien und anderen Orten, wo das Christentum vorherrschend war, während viele der in Palästina und Syrien bedrückten Juden vor den Eiferern der Kirche nach Persien und besonders nach Babylonien zu ihren vor religiösen Verfolgungen besser geschützten Brüdern flüchteten. Dieser Zustrom jüdischer Emigranten nach Babylonien mochte wohl zu Beginn des V. Jahrhunderts, als in Palästina der kirchentreue Kaiser Theodosius II., in Babylonien dagegen der tolerante König *Jesdegerd I.* (399—420) herrschte, be-

[1]) In zwei seiner „Homilien" (17 u. 18) tritt Aphraates den Argumenten der Juden gegen die Christen direkt entgegen; in anderen (16 u. 19) will er beweisen, daß Gott den wahren Glauben den Heiden, nicht den Juden offenbart hätte, und daß die auf die nationale Wiedergeburt gerichteten messianischen Hoffnungen des jüdischen Volkes nie in Erfüllung gehen würden. In den übrigen den Juden gewidmeten „Homilien" (11—13 u. 15) verdammt er die jüdischen Bräuche der Beschneidung, der Sabbat- und Passahheiligung und die Gesetze über die „Unterscheidung der Speisen". Die Beweisführung des Aphraates gegen das Judentum erinnert lebhaft an die Gedankengänge Justins des Märtyrers, des Vaters der christlichen Apologetik (so z. B. das Argument, daß Adam, Noah und die Erzväter viele der Gesetze Moses' nicht befolgt hätten, was vielleicht zu der im babylonischen Talmud enthaltenen naiven Entgegnung eines zeitgenössischen Amoräers Anlaß gab, Abraham hätte nicht nur alle Gebote der Thora, sondern sogar die Talmudvorschriften befolgt). Daß Aphraates, gleich Ephraem Syrus und Hieronymus, vieles der talmudischen Haggada entlehnt hat, ist aus einer ganzen Reihe seiner Interpretationen der biblischen Texte zu ersehen. Gleichwie Ephraem Syrus, hat auch Aphraates seine Werke in syrischer Sprache verfaßt.

deutend zugenommen haben. Der persische König wußte sich nämlich von dem Einfluß der Fanatiker der Zarathustrareligion frei zu halten (wofür er freilich von den Magiern den Beinamen „Sünder" erhielt), und brachte nicht nur den Juden, sondern auch den Christen die größte Duldsamkeit entgegen. Bei feierlichen Anlässen erschienen an seinem Hofe die Exilarchen und die Häupter der jüdischen Akademien. Es wird erzählt, daß der König einst mit eigener Hand dem Exilarchen Huna bar Nathan den Gürtel zurechtrückte, indem er dabei bemerkte, man müsse sich gegen die Nachkommen eines Volkes, von dem in der Bibel gesagt ist: „Ihr werdet ein Priestervolk und ein heiliger Stamm sein", stets dienstbereit zeigen. Die von Jesdegerd I. den Juden erwiesene Gunst führt die persische Überlieferung darauf zurück, daß der König angeblich eine Exilarchentochter zur Frau hatte.

Um die Mitte des V. Jahrhunderts setzte indessen eine schroffe Reaktion ein. Die Zwistigkeiten zwischen den religiösen Kulten und Sekten verschärften sich in Persien zusehends. Weite Verbreitung fand der Manichäismus, ein Gemisch von persischem religiösem Dualismus mit christlichen Glaubensformen. Den Repräsentanten der herrschenden Religion schien diese durch die Propaganda des Judaismus, des Christentums und des Manichäismus ernstlich gefährdet zu sein. Immer häufiger kam es zu religiösen Disputationen, die indessen die Zwistigkeiten nur noch schärfer werden ließen. Auf die Einflüsterung der persischen Geistlichkeit hin begann nun der König Jesdegerd II. (438—457) Christen wie Juden hart zu bedrängen. Er tat den Christen von Armenien kund: „Die Religion eures Herrn (des Königs) muß auch die eure sein, denn wir haben für euch vor Gott Rechenschaft abzulegen". Darin kam in primitiver Form das in viel späterer Zeit vorherrschend gewordene Prinzip zum Ausdruck: „Cujus regio, ejus religio". Im Bewußtsein, die volle Wahrheit zu besitzen, verkündete Jesdegerd: „Töricht sind die, die da behaupten, Gott hätte auch den Tod erschaffen, Gutes und Böses rührten gleicherweise von Gott her". Solche „Torheiten" sollten nun im Namen des Gesetzes geahndet werden. Die Verfolgungen der Juden bestanden, nach den unklaren Berichten der Chroniken zu urteilen, darin, daß man ihnen das öffentliche Sprechen des Hauptgebetes „Schma", dieser Verkündigung der absoluten Einheit Gottes, sowie die Befolgung der Sabbatbräuche untersagte, unter denen namentlich die festliche

Beleuchtung der jüdischen Häuser in der Nacht vom Freitag zum Sabbat den feueranbetenden Persern ein Ärgernis war. Die Juden verstanden es freilich, diese Verbote geschickt zu umgehen.

Die Verfolgungen wurden besonders hart, als der König Peroz (459—486) den Thron bestieg, den die Juden schlechtweg „Bösewicht" (Peroz raschia) nannten und der auch dem persischen Chronisten als der „unheilbringende Herrscher, der den Unstern seines Volkes verschuldete", galt. Ganz im Banne der Magier stehend, trieb er das System der religiösen Verfolgungen auf die Spitze. Dies führte zu Zusammenstößen zwischen den Magiern und den Juden. Bei einem dieser Zusammenstöße in der Stadt Ispahan kamen zwei Magier ums Leben. Peroz gab daraufhin Befehl, die Hälfte der jüdischen Bevölkerung von Ispahan niederzumetzeln und die jüdischen Kinder den persischen Tempeln zu übergeben, in denen sie zum Feuerkultus erzogen werden sollten. Dem Schreckensregiment fielen auch die Repräsentanten der jüdischen Selbstverwaltung, der Exilarch Huna-Mari sowie einige Gesetzeslehrer zum Opfer: sie wurden in den Kerker geworfen und dann hingerichtet (um 470). Es waren dies die ersten religiösen Märtyrer auf babylonischem Boden. Auf Befehl des Peroz wurden außerdem die jüdischen Schulen geschlossen, die öffentlichen akademischen Versammlungen verboten, die jüdische Gerichtsbarkeit abgeschafft, die jüdischen Kinder sollten aber in gewaltsamer Weise der Magierreligion zugeführt werden. Viele Juden übersiedelten um jene Zeit aus Babylonien nach Arabien und Indien.

Während die einen so durch Flucht der zügellosen Willkür der Regierung zu entrinnen suchten, ließen sich andere zu einem Aufstande hinreißen. Wir besitzen darüber eine dunkle, in einer jüdischen Chronik (Seder olam sutta) erhaltengebliebene Nachricht. Ein junger Mann namens *Mar-Sutra*, der Sohn eines Exilarchen Huna (wohl jenes Huna-Mari, der auf Befehl des Königs Peroz hingerichtet wurde), stellte sich nämlich, vielleicht von dem Wunsche getrieben, für den Tod des Exilsfürsten und der edlen Gesetzeslehrer Rache zu nehmen, an die Spitze einer jüdischen bewaffneten Schar, vertrieb die persische Garnison aus einer Stadt (Machusa?) und wurde so zum unabhängigen Herrscher eines kleinen, vornehmlich von Juden bewohnten Bezirkes. Dies mochte in der unruhvollen Regierungszeit des Peroz und des darauffolgenden Interregnums, als verschiedene Satrapen die Obergewalt in den Provinzen an sich rissen, nichts Unmögliches ge-

wesen sein. Sieben Jahre lang soll Mar-Sutra über die Macht eines selbständigen Satrapen verfügt haben, doch vermochte er schließlich den Nachstellungen der persischen Regierung nicht zu entgehen. Der Meuterer wurde hingerichtet und sein Leichnam an der Brücke von Machusa aufgehängt. Einigen Familienangehörigen des Exilarchen gelang es, sich durch Flucht zu retten. Sein Sohn, Mar-Sutra der Jüngere, entkam später nach Palästina, wo er die Würde des Vorstehers eines Gelehrtenkollegiums, „Resch-pirka", erlangte[1]).

Inzwischen brach in Persien infolge einer eigenartigen sozialen Umwälzung ein Bürgerkrieg aus. Unter König Kavad (Kobad, 490 bis 531) trat nämlich ein Reformator des Parsismus namens *Mazdak* hervor, der die Lehre verkündete, der Triumph des Lichtgottes Ormuzd über den finsteren Ahriman verlange die Stiftung völliger Gleichheit unter den Menschen; der Weg dazu führe aber über die Aufhebung jedes Privateigentums und über die Einführung einer sogar die Frauen mitumfassenden Gütergemeinschaft. Es bildete sich die zahlreiche kommunistische Sekte der „Zendiken", der sich auch der König Kavad anschloß, da er auf diese Weise die Macht

[1]) Im Zusammenhang mit dieser dunklen, auch chronologisch nicht feststehenden Episode wurden verschiedene Hypothesen aufgestellt (so von Graetz, Isaak Halevi, Funk u. a.). Unsere Darstellung (die der Hypothese von Funk: Die Juden in Babylonien, II, 119—121, 143—145, am nächsten kommt) gründet sich auf die Kollationierung zweier Quellen: des „Sendschreibens des Gaon Scherira", in dem die auf Befehl des Peroz erfolgte Ermordung des Exilarchen Huna-Mari und der Gesetzeslehrer flüchtig erwähnt wird, mit dem „Seder olam sutta", wo in sagenhafter Form die Geschichte der nach irgendeiner Familientragödie ausgebrochenen Erhebung des Mar-Sutra, des Sohnes des Exilarchen Huna, wiedergegeben wird. Es drängt sich von selbst der Gedanke von der Identität der in beiden Erzählungen mit demselben Namen benannten Exilarchen auf (die Reihenfolge der Exilarchen erscheint in den fragmentarischen jüdischen Chroniken überaus undurchsichtig) sowie von einem ursächlichen Zusammenhang zwischen der Ermordung des Huna und der Erhebung des Mar-Sutra, der wohl als Sohn dieses Opfers der Willkürherrschaft des Peroz zu betrachten ist. Hingegen sind alle sonstigen, im „Seder olam" im Zusammenhange damit wiedergegebenen Einzelheiten (so über den Konflikt des Huna mit seinem Schwiegervater R. Chanina, über den durch Gottes Hand herbeigeführten Tod des Huna sowie über die Geburt des Mar-Sutra) nur als Anachronismen zu betrachten, da sie zum Teil in der auf eine spätere Zeit sich beziehenden Sage von der Tragödie in der Familie des Exilarchen Bostanai (s. unten, § 55) wiederkehren. Was aber die Tatsache der Erhebung selbst und die Bildung einer unabhängigen Satrapie durch Mar-Sutra betrifft, so ist sie vielleicht schon aus dem Grunde nicht als unglaubwürdig zu betrachten, weil die Geschichte der babylonischen Juden einen solchen Präzedenzfall schon unter den Parthern aufzuweisen hat, nämlich den im I. Jahrhundert der christlichen Ära von den Brüdern Asinai und Anilai begründeten Freistaat (s. Band II, § 96).

der feudalen Aristokratie und des Priestertums zu brechen hoffte. Als Kavad deshalb gestürzt wurde, rief er die barbarischen Hunnen zu Hilfe und gelangte mit deren Beistand von neuem zur Macht. Von diesem sozial-ökonomischen Zwist wurden auch die Juden stark in Mitleidenschaft gezogen. Sowohl ihr Besitz als auch die Ehre ihrer Frauen und Töchter wurden durch die zügellosen, kommunistisch gesinnten Anhänger des Mazdak gar oft unmittelbar bedroht.

Nach langjährigen Wirren kam Persien in der Regierungszeit des Chosroi I. Anoscharvan (531—579) endlich zur Ruhe und erlangte von neuem seine Machtstellung nach außen. Die feindlichen Nachbarländer Byzanz und Arabien mußten sich vor dem Reiche der Sassaniden beugen. Die jüdischen Gemeinden in Babylonien vermochten sich nach den Wirren der vorangegangenen Epoche wieder zu erholen und ihre Selbstverwaltung wiederherzustellen. Durch die aus Antiochia dorthin gebrachten kriegsgefangenen Volksgenossen, die Chosroi nach der Einnahme dieser Stadt im Jahre 540 im Bezirke von Ktesiphon ansiedelte, erfuhren sie sogar einen Zuwachs. Es hatte sich dort nämlich die Kolonie Neu-Antiochia gebildet, die mit der jüdischen Gemeinde von Machusa in engstem Zusammenhang stand (§ 37). Die Gemeinden von Machusa, Sura und Pumbadita nehmen um diese Zeit einen großen Aufschwung.

Doch war die Zeit Chosrois I. die letzte ruhige Epoche in der Geschichte des sassanidischen Persien. Mit seinem Tode setzen über ein halbes Jahrhundert sich hinziehende Wirren ein, die erst mit der Eroberung des Landes durch die muselmanischen Araber ein Ende nehmen. Besonders groß war das Unheil unter der despotischen Regierung Hormizd IV. (579—589), wie dies durch den Chronisten der babylonischen Akademien (den Gaon Scherira) bezeugt ist. Die großen jüdischen Akademien von Sura und Pumbadita wurden geschlossen und die Gesetzeslehrer mußten heimatlos umherirren. Die von Unwillen ergriffenen Juden schlossen sich dem gegen den despotischen König von seinem Feldherrn Bahram angezettelten Aufstande an. Sie unterstützten ihn mit Geld und Truppen und verhalfen ihm schließlich auch zum Throne (589). Doch war Bahram keine lange Regierung beschieden: dem gesetzlichen Thronerben Chosroi II. (591 bis 628) gelang es bald mit dem Beistande seines Verbündeten, des Kaisers Mauritius, den Usurpator zu stürzen. Die Juden mußten für ihre dem Bahram bezeugten Sympathien schwer büßen: das Heer

des Chosroi ließ seine Wut an der jüdischen Kolonie in Neu-Antiochia sowie in Machusa aus (590). Sobald jedoch die Ordnung in Persien wiederhergestellt war, hörten auch die Verfolgungen auf. Chosroi II., ein Mann von ausgesprochenem Gerechtigkeitssinn, gönnte nunmehr den Juden völlige Ruhe. Während seines Feldzuges nach Palästina gegen Heraklius erwiesen denn auch die dortigen Juden, wie bereits erwähnt (§ 39), den Persern bei der Eroberung des Landes überaus wichtige Dienste, in der Hoffnung, die persische Herrschaft werde viel leichter als die byzantinische zu ertragen sein. Um so schwerer war der Rückschlag, als im Verlaufe der byzantinisch-persischen Kriege die Truppen des Heraklius bis nach Mesopotamien vorstießen und auch an den dortigen Juden für die Demütigung der Kirche in Jerusalem Rache nahmen. — Das letzte Jahrzehnt des Sassanidenreiches (628—638) war ganz von Kriegslärm und dynastischen Wirren ausgefüllt, denen erst das Eindringen der Streiter des Islam ein Ziel setzte.

§ 43. Die Wirksamkeit der babylonischen Akademien im IV. Jahrhundert

In der Zeit Schaburs II., der Epoche des mächtigen Aufschwungs des sassanidischen Persien, gelangte auch das autonome jüdische Zentrum in Babylonien zu hoher kultureller Blüte. Aus dem nunmehr zum Kampfplatz des streitbaren Christentums gewordenen Palästina und Syrien zogen jüdische Auswanderer in Massen an die Ufer des Euphrat. Je mehr die talmudischen Akademien in Galiläa in Verfall gerieten, um so mehr wurden von diesem Auswandererstrom auch die Männer der Wissenschaft mitgerissen, die der Ruhm der talmudischen Schulen von Nehardea, Sura, Machusa und Pumbadita unwiderstehlich anzog. Die Gesetzeslehrer, die Vorsteher der babylonischen Akademien (Rosche metibta) stehen jetzt neben den Exilarchen (Rosche gola) im Mittelpunkt des jüdischen Lebens. Sie verfügten über eine weitgehende Gewalt sowohl auf religiös-rituellem Gebiete als auch auf dem der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit, denn gar oft konnten sie die in den Akademien ausgearbeiteten gesetzlichen Normen unmittelbar auf die Praxis anwenden. Diese Möglichkeit, das Volksleben in allen seinen Äußerungen zu regeln, erhielt die Wirksamkeit der babylonischen Akademien in Schwung, wiewohl auch hier, wie es so häufig geschieht, das Mittel unversehens zum Selbstzweck

wurde: der Prozeß der Ausarbeitung der religiösen und sozialen Normen vermittels der akademischen Diskussionen und der Auslegungen der früheren Gesetze verwandelte sich nämlich in eine um ihrer selbst willen betriebene Sache. So gewinnt denn die theoretische Arbeit der Schulen auf Kosten der praktischen immer mehr an Ausdehnung, und zwar in der schon gegen Ende des III. Jahrhunderts von den scharfsinnigen Geistern von Pumbadita, den Repräsentanten des „zweiten Amoräergeschlechtes", vorgezeichneten Richtung (§ 29).

Die Wirksamkeit des „dritten Amoräergeschlechts" (um 315 bis 370) gelangte vornehmlich in den zwei akademischen Zentren Pumbadita und Machusa zur Entfaltung. Das Amt eines gewählten Rektors der Schule von Pumbadita bekleidete in den ersten Jahrzehnten des IV. Jahrhunderts *Rabba* (Rab-Abba) *bar Nachmeni*, der wegen seiner berüchtigten Dialektik den Beinamen eines „Bergeversetzers" (Oker harim) erhielt. Bei der Rektoratswahl traten viele für die Kandidatur eines anderen Gelehrten, des *Joseph bar Chija*, ein, der sich durch eine ungewöhnliche Kenntnis des Mischnaschrifttums auszeichnete und auch alle mündlichen Halachoth treu im Gedächtnis bewahrte. Lange wurde darüber gestritten, wem der Vorrang gebühre, ob dem scharfsinnigen Dialektiker oder dem Manne der unerschöpflichen Gelehrsamkeit. Um den Streit zu schlichten, ging man nun die palästinensischen Gelehrten an, die die Sache zugunsten des R. Joseph entschieden, weil die palästinensischen Amoräer sich mit den Auswüchsen der in Babylonien überhandnehmenden kasuistischen Methode grundsätzlich nicht befreunden konnten. Doch sah sich Joseph genötigt, den ihm angebotenen Ehrenposten auszuschlagen, da, wie die Volkssage berichtet, irgendein chaldäischer Weissager ihm prophezeit hatte, es wäre ihm auf diesem Posten nur ein kurzes Leben beschieden. In Wirklichkeit wird aber Joseph sich wohl selbst gesagt haben, daß sein Freund Rabba für das Rektorenamt in der Schule von Pumbadita, der eine feingeschliffene Kasuistik über alles ging, viel eher geeignet sei. Und in der Tat war der Hörsaal des Rabba stets überfüllt, da er wie kein anderer die Hörer durch glänzende geistige Fechtkunst und durch die Entwirrung der schier unlösbar scheinenden wissenschaftlichen Kontroversen hinzureißen vermochte. Um den Geist seiner Zuhörer nicht zu übermüden, unterhielt er sie zuweilen während seiner Vorlesungen mit interessanten Anekdoten, Legenden und im haggadischen Geiste gehaltenen sittlichen Belehrun-

gen. Pumbadita erreichte den Gipfel des Ruhmes. Am Ende des Sommer- und Wintersemesters, vor den großen Jahresfeiertagen, wurden dort populäre Vorlesungen für das Volk gehalten, die gegen 12 000 Zuhörer aus verschiedenen Orten herbeilockten. Es kam so weit, daß die persischen Behörden gegen diese oft wiederkehrenden Volkswanderungen einzuschreiten begannen, da dadurch der regelmäßige Steuerzufluß ins Stocken geriet. Denn gar viele ließen ihr Tageswerk und Gewerbe im Stich, lebten auf Kosten der gelehrten Mäzene und vermochten schließlich ihren Steuerpflichten nicht nachzukommen. Man denunzierte Rabba als den Veranstalter dieser Volksversammlungen, worauf der König Schabur II. ihn zu verhaften befahl. Fluchtartig verließ Rabba Pumbadita, um sich vor den ihm nachstellenden königlichen Schergen in einer sumpfigen Gegend verborgen zu halten; bei diesem Umherirren fand er schließlich den Tod.

Nunmehr trat in der Akademie von Pumbadita sein ehemaliger Rivale, Rabbi Joseph bar Chija, an seine Stelle. Doch wurde R. Joseph bald von einem harten Schlag getroffen: infolge einer schweren Krankheit büßte er nämlich sein außerordentliches Gedächtnis ein, durch das er so berühmt war. Seine Jünger mußten ihm oft die eine oder andere der vergessenen Halachoth in Erinnerung rufen, was dem Greise großen Kummer bereitete. Durch die ihm von seinen Freunden und Jüngern, denen er nunmehr als ein „gesprungenes Gefäß" galt, bekundete Geringschätzung tief gekränkt, sagte er einmal voll Bitternis: „In der alten heiligen Lade wurden nicht nur die ganzen Gesetzestafeln, sondern auch die Bruchstücke der zerbrochenen aufbewahrt. Darum sollt ihr auch einen Gelehrten, der um seine Wissenschaft gekommen ist, nicht demütigen!" Es scheint, daß sich schon damals die Nachteile einer nur mündlichen Tradition jener Unmenge von Mischnaausdeutungen, die sich in den verschiedenen Schulen von Palästina und Babylonien angehäuft hatten und in einem schriftlichen Denkmal noch nicht fixiert waren, in überaus unangenehmer Weise bemerkbar machten.

Äußerste Zuspitzung erfuhr die kasuistische Methode unter den Amoräern *Abaji* und *Raba,* von denen der erste an der Spitze der Akademie von Pumbadita, der andere an der von Machusa stand. Die hebräische Bezeichnung für diese Methode („Pilpul") hat fast denselben Wortklang wie das für „Pfeffer", scharfes Gewürz, gebrauchte Wort. Dem verwöhnten Geschmack der Gelehrten mundeten näm-

lich diese scharfen Spezereien in Form von unentwirrbaren und schwerfaßlichen scholastischen Auseinandersetzungen nur zu sehr. „Besser ein Körnchen beißenden Pfeffers — pflegten sie zu sagen — denn ein Korb voll süßlichen Gemüses". So kam es bei den neuen Rektoratswahlen in der Akademie von Pumbadita zu einem harten Wettkampf der Geister, den Abaji gegen noch drei Anwärter auszukämpfen hatte; in diesem Wettbewerb blieb Abaji Sieger. Er und Raba sind die prominentesten Vertreter dieser eigenartigen Schulrichtung, von der sich später die rabbinische Scholastik des Mittelalters abzweigen sollte. Mit der gleichen Leidenschaft pflegte man in ihren Schulen über die verwickeltesten Fälle aus dem Zivil- und insbesondere aus dem Familienrecht, über die unzähligen Fragen der religiösen Riten, aber auch über die geringfügigsten Einzelheiten des längst nicht mehr bestehenden Tempelkultes und Opferdienstes zu streiten. Ein ständiger Mitarbeiter und Opponent des Abaji war Raba, und so boten denn ihre „überfeinen Wortkämpfe" (Hawaioth) der Schuljugend unerschöpflichen Stoff für ihre geistigen Übungen.

Nach dem Ableben des Abaji zogen viele seiner Jünger aus Pumbadita zu Raba nach Machusa. Der Andrang der Zuhörer war hier namentlich vor den Frühjahrs- und Herbstfeiertagen, als die öffentlichen Vorlesungen abgehalten zu werden pflegten, so groß, daß sich Raba einst genötigt sah, die Zuhörerschaft zu bitten, während dieser für den Ackerbau wichtigen Monate die Vorlesungen zu meiden: „Sonst", sagte er, „werdet ihr euch nur schwer das ganze Jahr hindurch ernähren können". Die Zuhörer aus dem Volke mochte dieser Gesetzeslehrer durch seine volkstümlichen Predigten angezogen haben, da er auch die Haggada durchaus nicht verschmähte. Die von ihm erhaltengebliebenen Sinnsprüche zeugen von seinem tiefgründigen Idealismus. „In der Schrift heißt es, die Thora befände sich nicht im Himmel: dies will sagen, daß sie nicht in den Herzen jener wohnt, die sich so hoch wie den Himmel wähnen (nicht in den Herzen der Hochmütigen)". „Der Gesetzeslehrer muß der Bundeslade gleich sein, die sowohl von außen wie von innen mit Gold beschlagen war; einer, der im Inneren nicht so ausgestattet ist wie von außen, ist des Rufes als Gelehrter nicht würdig". In der unruhevollen Zeit der römisch-persischen Kriege, als das in der Nähe der Hauptstadt gelegene Machusa den vorbeiziehenden Truppen als Standquartier diente, kam Raba häufig mit den persischen Behörden in Berührung. Da er über

große Mittel verfügte, sandte er nicht selten reiche Gaben an die königlichen Beamten und an Schabur II. selbst, um so dieses oder jenes den jüdischen Gemeinden drohende Unheil abzuwenden. Das Ende dieser Kriege und die Zerstörung seiner Residenz Machusa durch das Heer des Julian Apostata (363) scheint Raba nicht mehr erlebt zu haben.

In der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts ist es wieder Pumbadita, dem die Vorrangstellung zufällt. An der Spitze der Akademie steht hier eine ganze Reihe von Gelehrten, die das Werk ihrer Vorgänger erfolgreich weiterführen. Einer unter ihnen, R. *Nachmann II.* (bar Isaak), erdachte mnemotechnische Kunstgriffe (Simanim), mit deren Hilfe man die zahlreichen mündlichen Halachoth in ihren verschiedensten Kombinationen leicht behalten konnte. Es war dies eine um so wichtigere Erfindung, als sich die Gelehrten oft in der Riesenmenge des mündlichen Lehrstoffs nicht mehr zurechtzufinden vermochten. Der Rektor der Schule von Naressa (bei Sura), *Papa bar Chanan*, pflegte hier die scholastische Art seines Meisters Raba, jedoch mit viel geringerem Erfolge als dieser. Nicht selten verlor er selbst bei den von ihm geleiteten komplizierten wissenschaftlichen Debatten den Faden und mußte sich die Verspottungen der scharfsinnigeren Kollegen gefallen lassen, die ihn durch schwierige Fragen gern in die Enge trieben.

Die ehemalige Wechselwirkung von Schule und Leben wurde durch das wachsende Überhandnehmen der Schule empfindlich gestört. Die Gelehrtenklasse erlangte einen allzu großen Einfluß auf die Gesellschaftsordnung, die sich in eine „Pedantokratie", in eine Herrschaft weltfremder Männer zu verwandeln drohte. Während das Volk den Gelehrten große Achtung entgegenbrachte, wußten diese ihre Geringschätzung dem unwissenden „Am-ha'arez" gegenüber nicht immer zu verhehlen, was Mißfallen und Murren hervorrief. Es ließen sich im Volke nicht selten Bemerkungen vernehmen, wie: „Was sollen uns die Gelehrten? Sie lesen und studieren zu ihrem eigenen Vergnügen!"

§ 44. Die Sammlung und der Abschluß des Talmud (V.—VI. Jahrhundert)

Nachdem lange Zeit das Losungswort: „Wissenschaft um der Wissenschaft willen" uneingeschränkt geherrscht hatte, sah man sich schließlich genötigt, das ursprüngliche Ziel der akademischen Tätig-

keit von neuem ins Auge zu fassen und sich darauf zu besinnen, daß die Wissenschaft im Dienste des Lebens stehen müsse. In den Geistern der edelsten intellektuellen Führer reifte der Gedanke heran, daß nun die Zeit gekommen sei, die ganze riesige Menge der von mehreren Amoräergenerationen ausgearbeiteten Gesetzesvorschriften und Deutungen zu sammeln und zu sichten. Auch das umfassendste Gedächtnis vermochte die überwältigende Menge von mündlichen Traditionen auf dem Gebiete der Religion, des Kultes, der Moral, des Rechts und der rituellen Vorschriften nicht mehr zu umspannen. In Babylonien war nunmehr das gleiche Bedürfnis wach geworden, das zwei Jahrhunderte früher in Palästina zur Sammlung und sodann auch zum Abschluß der Mischna geführt hatte. Es galt nun, auf dem Wege der Mischnaexegese innezuhalten und die ganze angehäufte Masse der von den Amoräern herrührenden Ausdeutungen — die sogenannte *Gemara* — wenn nicht zu kodifizieren, so doch wenigstens in ein System zu bringen. Es bedeutete dies ein Riesenwerk, eine Arbeit, die viel schwieriger war als die Abfassung der Mischna, da die Gemara diese an Umfang sehr erheblich übertraf. Dieses Werk der Vereinigung von Mischna und Gemara zu dem System des babylonischen Talmud nimmt von nun ab die Kräfte der Gelehrten ein ganzes Jahrhundert lang voll in Anspruch.

Den Grundstein zu diesem Werke legte der geniale Gesetzeslehrer *Rab Aschi* (352—427), der Hauptrepräsentant des „vierten Geschlechtes der babylonischen Amoräer". R. Aschi war das Haupt der Schule von Sura, die seinerzeit von dem Vater des babylonischen Talmudismus Rab gegründet worden war und später ihre Vorrangstellung an die Akademien von Pumbadita und Machusa verloren hatte. Er erbaute in dem Vorort von Sura, Mata-Mechasija, ein neues Schulgebäude mit einer sich daran anschließenden Synagoge, und bald begannen sich dort alle jene wissensdurstigen Männer zu sammeln, die die Scholastik der anderen talmudischen Schulen unbefriedigt ließ. Zu Beginn des V. Jahrhunderts fiel der Akademie von Sura in Babylonien wieder die führende Rolle zu, und ihr Rektor galt als der erste unter allen zeitgenössischen Amoräern. Gleich dem Patriarchen Jehuda ha'Nassi, vereinigte auch R. Aschi in seiner Person „Gelehrsamkeit und Würde" (Thora u'gedula), denn er war wohlhabend und einflußreich. Auch am Hofe des persischen judenfreundlichen Königs Jesdegerd I. stand er in hohem Ansehen. Vor der Autorität des

„Resch-metibta" von Sura mußten sich sogar die hochmütigen „Resch-galuta" beugen. Zu den Herbstfeiertagen pflegte der Exilfürst in eigener Person nach Sura zu kommen. Bei dieser Gelegenheit wurde einer der Sabbattage der traditionellen „Huldigungsfeier zu Ehren des Exilarchen" (Schabbata de'rigla de'resch galuta) gewidmet, aus welchem Anlaß sich in Sura Abordnungen aller babylonischen Gemeinden einzufinden pflegten. An solchen Tagen bot die Stadt ein so glänzendes Bild, daß sogar die Heiden, wie R. Aschi sagte, sich zu den jüdischen Bräuchen hingezogen fühlten. Zweimal im Jahre, am Sommer- und Winterausgang (in den Monaten Elul und Adar), öffneten hier die Volksuniversitäten (Kalla) ihre Pforten. In diesen Volkshochschulen lauschten sowohl Männer aus dem Volke wie die Hörer der verschiedenen Akademien den Vorlesungen der berühmten Gesetzeslehrer.

Rab Aschi selbst stellte seinen Vorlesungszyklus ganz auf die von ihm ins Auge gefaßte Aufgabe ein, durch Vereinigung von Mischna und Gemara einen einheitlichen Kodex zu schaffen. Er pflegte die halachischen Partien der Mischna im Zusammenhang mit den einschlägigen Erläuterungen und Deutungen der babylonischen Amoräer vorzutragen, und so begannen bald in diesem Reiche des Chaos die ersten Ansätze einer Systematik zu keimen. Es wurde nunmehr möglich, die drei Entwicklungsstadien, durch die viele Gesetze hindurchgegangen waren: das Bibel-, Mischna- und Gemarastadium, auseinanderzuhalten und in ihrem Zusammenhang zu begreifen. Sicherlich hat R. Aschi dieses System des Talmud nur unter Mitwirkung eines ganzen Kollegiums von den beiden Akademien von Sura und Pumbadita angehörenden Gelehrten ausarbeiten können, da ein so großes und verantwortungsvolles Werk nicht gut die Sanktion einer maßgebenden Körperschaft entbehren konnte. In den Quellen fehlt ein Hinweis darauf, ob schon R. Aschi selbst an die schriftliche Fixierung des Sammelwerkes herangetreten war, oder ob er sich nur auf eine Systematisierung in mündlicher Form beschränkte. Indessen ist zu vermuten, daß ein beträchtlicher Teil des talmudischen Stoffes schon zu seinen Lebzeiten niedergeschrieben wurde, denn es ist unwahrscheinlich, daß ein derart kompliziertes Sammelwerk nur im Gedächtnis allein, ohne schriftliche Unterlagen, hätte aufbewahrt werden können. Jedenfalls war es R. Aschi, der für den Riesenbau des freilich erst siebzig Jahre nach seinem Tode zum Abschluß gelang-

ten „Babylonischen Talmud" die feste Grundlage geschaffen hat. So wurde denn das Verdienst des R. Aschi sowohl von der Mit- als auch von der Nachwelt voll gewürdigt. Man stellte ihn in eine Reihe mit dem großen Sammler der Mischna, Rabbi Jehuda ha'Nassi: hat dieser über der Thora ein zweites Stockwerk, die Mischna, aufgeführt, so hat R. Aschi darüber hinaus ein drittes Stockwerk erbaut, die Gemara, die nun mit der Mischna zusammen den „Babylonischen Talmud" ergab.

Die letzten Jahrzehnte der Wirksamkeit des R. Aschi fallen in die Regierungszeit Jesdegerds I. Wie bereits erwähnt, brachte dieser Herrscher den jüdischen Exilarchen und Gelehrten große Hochachtung entgegen, und so mochte auch der volkstümliche Rektor der Akademie von Sura einer der Gesetzeslehrer gewesen sein, die bei Hofe gern gesehen waren. Den Nachfolgern des R. Aschi waren solch günstige Arbeitsbedingungen nicht mehr vergönnt. Die unheilvolle Zeit Jesdegerds II. und namentlich die des „Frevlers" Peroz, als Selbstverwaltung und Schule, Exilarchen und Gesetzeslehrer gleicherweise unter den Verfolgungen litten, war für die Ausbildung großer Persönlichkeiten auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht gerade günstig. So standen der Sohn des R. Aschi, *Mar* oder *Tabioma*, wie auch die anderen zeitgenössischen Amoräer, die die Leitung der Akademien von Sura und Pumbadita innehatten („fünftes Amoräergeschlecht", 430—470), in der Tat ihren Vorgängern an wissenschaftlicher Bedeutsamkeit erheblich nach. Doch arbeiteten auch sie an dem einmal begonnenen Werke der Talmudsammlung unentwegt fort, in der Einsicht, daß es ein Gebot gerade dieser unheilvollen Zeit sei, das geistige Erbe der Vergangenheit vor der Vergessenheit zu bewahren.

Diese Arbeit zu Ende zu führen, war indessen erst den Amoräern der sechsten und letzten Generation beschieden (470—500). Ihre Wirksamkeit fällt in die bösen Jahre, da auf die Regierung des Peroz zunächst das Interregnum und dann die Anarchie in der Zeit des Kavad folgte. Die zeitweilig geschlossenen Akademien von Sura und Pumbadita nahmen allerdings ihre Tätigkeit wieder auf, doch galt es, die ein Jahrhundert währende Sammlerarbeit nun so schnell wie möglich zu Ende zu führen. So stellte sich denn der Rektor der Akademie von Sura, *Rabina bar Huna*, an die Spitze der letzten Amoräer, um mit deren Beistand den *Abschluß des Talmud* in die

Wege zu leiten. Unter seiner Oberleitung gelang es dem Gelehrtenkollegium, nach dem System von Rab Aschi die Sichtung des ganzen Stoffes der mündlichen Lehre zu vollenden, worauf es nunmehr die in schriftlicher Form fixierte Rezension für „abgeschlossen", d. h. für einen Text erklärte, der in Zukunft durch keinerlei Zusätze oder wesentliche Abänderungen modifiziert werden durfte. Die babylonische Gemara wurde dabei den entsprechenden Teilen der Mischna zugeordnet und bildete zusammen mit dieser ein einziges riesiges Schriftdenkmal: den „Babylonischen Talmud" (Talmud Babli). Die folgenden Gelehrtengenerationen mußten allerdings an der endgültigen Redaktion des Talmudtextes noch weiterarbeiten, doch beschränkte sich ihr Werk ausschließlich auf diese redaktionellen Verbesserungen, und so ehrte man diese Gelehrten auch nicht mehr mit dem Amoräertitel. Als letzter Amoräer gilt Rabina, dessen Todesjahr zugleich als das Jahr des Talmudabschlusses angesehen wird (499 oder 500).

Ganz in Übereinstimmung mit der Einteilung der Mischna besteht auch der babylonische Talmud aus sechs in dreiundsechzig Traktate zerfallenden Hauptteilen. Den knapp gehaltenen Mischnaartikeln, von denen jeder gewöhnlich nur wenige Zeilen beansprucht, folgen die eingehenden Auseinandersetzungen der Gemara, die in der Regel einen Raum von mehreren Seiten ausfüllen. Indessen sind im ganzen nur siebenunddreißig Mischnatraktate von den Erörterungen der Gemara begleitet, während die Mehrzahl der in den speziellen Teilen „Seraim" und „Taharoth" zusammengefaßten Traktate, die die außer Kraft getretenen, auf die palästinensische Agrarverfassung, die Tempelweihgaben und rituellen Reinigungen bezüglichen Gesetze enthalten, des Gemarakommentars entbehren. Immerhin wurde das gesamte geltende Recht, das sakrale sowie das bürgerliche und namentlich das Familienrecht, ja sogar ein Teil des ehemaligen Priesterkodex im Talmud in allseitig durchgebildeter Form zu einer Einheit zusammengefaßt. Dank seiner Vollständigkeit und der leidlich systematischen Darstellungsweise drängte der babylonische Talmud den weniger vollständigen und fragmentarischen palästinensischen Talmud (§ 40) ganz in den Hintergrund. So brachte man diesem letzteren nur ein rein geschichtliches Interesse entgegen, während der babylonische Talmud sowohl als Unterrichtsbuch für die Schulen, wie auch als eine Quelle der Gesetzeskunde und der praktischen Gesetzgebung in

allgemeinem Gebrauch blieb. Die Sprache des babylonischen Talmud ist die hebräisch-aramäische, wobei die aramäischen Formen besonders in den volkstümlicheren haggadischen Partien zur Geltung kommen, die sich anscheinend einer der damaligen Umgangssprache der babylonischen Juden sehr nahe kommenden Mundart bedienten.

Nach dem Abschluß des Talmud geriet der originale geistige Schaffensprozeß zeitweilig ins Stocken. Ein selbständiges Auslegen der Mischna galt als nicht mehr zulässig, da man der Ansicht war, daß die Gemara alle erdenklichen Fälle des Mischnarechts bereits zur Entscheidung gebracht hätte, wodurch auch das Werk der Amoräer oder der „Interpreten" als definitiv abgeschlossen gelten mußte. So blieb nur noch die Erläuterung des Talmudtextes und dessen endgültige stilistische Bearbeitung übrig. Damit befaßten sich denn auch im VI. Jahrhundert die Epigonen der Amoräer, die man *Saboräer* (Rabbanan saborai), d. i. die Erklärenden, die Erwägenden nannte. Die Saboräer standen zum Talmud in dem gleichen Verhältnis, in dem nach Esra die Schriftgelehrten oder „Soferim" zur Bibel standen: sie kollationierten die Texte, sammelten die Lesarten und fügten in den Grundtext nur hie und da ihre Bemerkungen ein. So führten die Saboräer das Werk der Verewigung der mündlichen Lehre in einem schriftlichen Denkmal zum endgültigen Abschluß und bereiteten den Boden für die talmudistische Schule der Zukunft vor.

Über die einzelnen Saboräer und ihre Wirksamkeit bieten uns die Urkunden nur sehr dürftigen Stoff. Sie begannen ihre Tätigkeit zu einer Zeit, als die unter Kavad im Zusammenhang mit der Mazdakitenbewegung ausgebrochenen Wirren noch nicht zu Ende waren, und konnten sie dann in der ruhigeren Regierungszeit des Chosroi Anoscharvan weiterführen, um ihr Werk um die Mitte des VI. Jahrhunderts ganz zum Abschluß zu bringen. Je nach der Gestaltung der politischen Lage wurden die Akademien von Sura und Pumbadita bald geschlossen, bald wieder eröffnet. Die Rektoren und die akademischen Kollegien beschäftigten sich, wie bereits erwähnt, vornehmlich mit der Kollationierung der verschiedenen Talmudtexte und mit der Feststellung der maßgebendsten Lesarten. Als die hervorragendsten Saboräer der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts weiß die Überlieferung zu nennen: den Rektor der Akademie von Pumbadita, Rab Jose, der zusammen mit dem letzten Amoräer Rabina noch an dem Abschluß des Talmud teilgenommen hatte, sodann R. Aina in Sura

und R. Simona in Pumbadita. Während der dann eingetretenen unruhevollen Regierungszeit Ormizds IV. wurden beide Akademien wieder einmal geschlossen, so daß die Gesetzeslehrer von Ort zu Ort umherirren mußten. In diese Zeit fällt die Gründung einer provisorischen Talmudschule in der unweit von Nehardea gelegenen Stadt Peroz-Schabur. Erst nach der Befriedung des Landes konnte der Unterricht in den Hauptschulen von Sura und Pumbadita wieder aufgenommen werden, doch scheint das Werk der Saboräer, soweit es sich um die Redaktion des Talmudtextes handelt, um diese Zeit bereits abgeschlossen gewesen zu sein. Der weitere Geschichtsverlauf in diesem Zeitabschnitt ist in völliges Dunkel gehüllt. Die Wirksamkeit der Gelehrten, die in den letzten Jahrzehnten der persischen Herrschaft lebten, mündet unmittelbar in die jener neuen geistigen Führer, die zu Beginn der Epoche der arabischen Herrschaft unter dem Titel „Gaonen" in den Vordergrund traten. Im Nebel der Übergangszeit tauchen unklare Silhouetten auf, die Umrisse der Personen und der Ereignisse verschwimmen und fließen ineinander, bis sich aus diesem geschichtlichen Chaos eine neue, durchsichtigere Zeitperiode herauszukristallisieren beginnt.

§ 45. Die geschichtliche Bedeutung des Talmud

Der Talmud stellt eine Riesenenzyklopädie des nachbiblischen Judaismus dar, die seine religiösen Bräuche und Rechtsnormen, seine Theologie und seine Ethik in gleicher Weise umspannt. Vieles von dem, was dem urwüchsigen jüdischen Geist in den ersten fünf Jahrhunderten der christlichen Ära entsprossen ist, liegt hier in konzentrierter Form vor. Es wäre deshalb falsch, den Talmud einen „Gesetzeskodex" im üblichen Sinne zu nennen, denn neben den Gesetzen und ihrer Auslegung enthält er noch eine Fülle von gesetzgeberischen Vorschlägen sowie darüber hinaus eine Unmenge von Wissensstoff aus den Gebieten der Rechtslehre, der Medizin und Hygiene, der Agronomie und aus vielen anderen verwandten und angrenzenden Gebieten; auch die religiös-sittliche Belehrung nimmt den ihr gebührenden Raum ein. Aber selbst die Parteien mit gesetzgeberischem oder halachischem Inhalt sind in der Gemara nicht in Form von Entscheidungen oder präzisen Schlußfolgerungen enthalten, sondern in der von Erörterungen oder lebhaften Auseinander-

setzungen zwischen den einzelnen Gesetzeslehrern. So haben sich im Talmud nicht nur die Ergebnisse des geistigen Schaffens einer ganzen Reihe von Generationen erhalten, sondern zugleich auch dieser Schaffensprozeß selbst, der sich in der Wiedergabe der Diskussionen, zum Teil in protokollartiger Form, aufs getreueste spiegelt. War doch der Talmud, wie schon aus seiner Bezeichnung erhellt („Studium", „Wissenschaft") von Anfang an weniger als ein Kodex für den praktischen Gebrauch gedacht, sondern eher als ein Kompendium für die Schule, das ferner auch jedem Juden als Nachschlagewerk bei seinen Studien dienen sollte, in dem er alles Wissenswerte leicht finden konnte. Er war, mit anderen Worten, eine *universitas literarum* des Judaismus, der Inbegriff des ganzen speziell-jüdischen und allgemein-menschlichen Wissens, das der Gesichtskreis der Juden jener Zeit zu umspannen vermochte.

Der Talmudtext, der auch nach seiner letzten Redaktion noch als ein recht buntes Gemisch erscheint, stellt vor allem die Vereinigung von zwei sehr verschiedenartigen Elementen dar: der *Halacha*, der Frucht der Tätigkeit der Gesetzeskundigen, und der *Haggada*, des Schaffensproduktes der Theologen, Philosophen und Dichter. Das eine wie das andere Element stützt sich freilich auf dieselbe Autorität der Heiligen Schrift und der altehrwürdigen Überlieferungen, beide suchen durch die Ausdeutung der maßgebenden Textstellen die erwünschten Schlußfolgerungen zu gewinnen, und doch verfolgt ein jedes von ihnen seine eigenen Zwecke. Während die Halachisten auf dem Wege scharfsinniger und nicht selten allzu waghalsiger Erörterungen alle im Laufe eines Jahrtausends angehäuften Rechtsnormen und Kultgesetze in eine lückenlose logische Kette zu verbinden bestrebt sind, gehen die Haggadisten bei der Bibelauslegung auf Belehrung und die Erweckung religiös-sittlicher Gefühle aus. Der Halachist beackert das Feld des Gesetzes, der Haggadist das des Glaubens, der religiösen und nationalen Gefühle. Die talmudische Haggada tritt uns in Form von weisen Sinnsprüchen, Allegorien, bildhaften Gleichnissen, verklärenden Sagen, von phantastischen und häufig auch recht naiven Märchen entgegen; sie vertieft sich in den ethischen und nationalen Sinn des Judaismus; zu didaktischen Zwecken vermählt sie das Geschichtliche mit dem Sagenhaften. So spiegeln sich in ihr die Sehnsucht des Volkes und seine Hoffnungen, sein Alltag, seine Sitten und seine Glaubensformen wieder.

Neben das biblische Schrifttum tritt somit von nun ab ein neues Schrifttum: die im babylonischen Talmud vereinigte Mischna und Gemara. Infolge seiner hier gekennzeichneten Besonderheiten konnte dem Talmud die folgende dreifache Aufgabe zugewiesen werden: er sollte erstens als religiöses und bürgerliches Gesetzbuch dienen, sodann ein zu Lehr- und Erziehungszwecken verwendbares Buch sein, außerdem aber auch zu einer Quelle der Belehrung und des Wissens für die Volksmassen werden. Bei der Erfüllung jeder dieser drei Aufgaben, in deren Diensten der Talmud im Laufe der folgenden Periode der jüdischen Geschichte stand, zeitigte er überaus wichtige Ergebnisse, die zum Teil positiv, zum Teil aber negativ zu werten sind.

Als ein religiöser Kodex (oder richtiger, als die Grundlage zu einem solchen Kodex) verwirklichte der Talmud das Vermächtnis der ersten Schöpfer der mündlichen Lehre: er errichtete einen festgefügten „Zaun um die Thora" oder vielmehr ein ganzes System von Umfriedungen, den „Zaun um den Zaun", wie es die talmudische Wendung so treffend zum Ausdruck bringt. Waren die biblischen Gesetze schon in der Mischna durch eine Fülle von diese Normen schützenden Vorschriften umgeben, so hat die Gemara für die Mischnagesetze noch weitere Sicherheitsvorschriften aufgestellt. Dadurch wurden die Grenzen des Gesetzes und der Lebensregeln so weit gezogen, daß sie die gesamte private und öffentliche Lebenssphäre des Juden restlos umfaßten. Die Gesamtheit all dieser Gesetze und Bräuche sollte in der Lebensordnung der Angehörigen der jüdischen Nation strenge Gleichförmigkeit schaffen, sollte sie durch die verbindlichen Formen der Lebensführung, der Bräuche und Sitten überall zu Teilen eines und desselben Ganzen machen. Dieses nationale Ziel hat der Talmud denn auch voll erreicht: durch die strenge Zucht der Lebensführung förderte er die Einheit des zerstreuten Volkes und trug zur Erhaltung des Judaismus bei, er bewahrte das Judentum vor der Auflösung unter den anderen Völkern, wappnete es gegen die Einwirkung fremder Religionen, fremder Kulturen und Sitten. Indem jedoch der Talmud das Judentum zu einer Einheit verband, schlug er zugleich auch das Leben des einzelnen Juden in Banden, umstrickte ihn mit einem dichten Netz von Vorschriften, Regeln und Riten, bürdete ihm eine allzu schwer lastende Disziplin auf, so daß der einzelne jeden seiner Schritte, sogar seine physiologischen Funktionen, den Vorschriften

des Gesetzes anzupassen hatte. Freilich wurde damit auch ein ethisches Ziel verfolgt: die Heiligung oder die Vergeistigung aller naturbedingten und alltäglichen Handlungen; doch mußten die Mittel zu diesem Zwecke, in der Form von unzähligen Riten, in der Praxis gleichsam als Selbstzwecke erscheinen, und so drückten sie nicht selten das religiöse Bewußtsein auf das Niveau kleinlicher Werkheiligkeit und formalistischer Frömmigkeit herab. Jeder der biblischen Hauptriten verzweigte sich im Talmud zu einer Fülle von Bräuchen, die auf das minutiöseste umschrieben waren; so mündete z. B. das biblische Gebot der Sabbatruhe im Talmud in Vorschriften wie das Verbot, am Sabbat auch nur ein Gräschen auszuraufen, gewisse Gebrauchsgegenstände zu berühren („Mukza") oder sogar das leichteste Ding am heiligen Tage bei sich zu tragen; gleichen Charakters waren auch die unzähligen, von den Talmudisten eingeführten Speisegesetze und die alle anderen Seiten des privaten und häuslichen Lebens betreffenden Vorschriften [1]). Abgesehen davon, daß solche Vorschriften die persönliche Freiheit auf Schritt und Tritt einengten, zeitigten sie in der Religion, indem sie diese zu einer Kontrollinstanz für alltägliche, ihr ganz und gar gleichgültige Dinge degradierten, einen bis ins Extreme gehenden Formalismus.

Als ein für Erziehungs- und Lehrzwecke bestimmtes Buch hatte der Talmud gleichfalls seine guten wie seine schlechten Seiten. Nachdem die talmudische Halacha im Mittelalter zum Haupt-, ja beinahe zum einzigen Unterrichtsfach in den Schulen geworden war, begünstigte sie durch ihre scharfe Dialektik in höchstem Maße die Verfeinerung des Verstandes und die Entwicklung der Begabung für logische Analyse; sie erhielt den Geist fortwährend in Spannung, belebte ihn und trieb ihn zur Tätigkeit an. Indem jedoch die Halacha zugleich die gesamten geistigen Kräfte der Lehrenden wie der Lernenden absorbierte, bildete sie den Verstand in allzu einseitiger Weise aus und gewöhnte ihn an eine kleinliche, kasuistische Art der Untersuchung, die, statt auf das Wesen der untersuchten Probleme einzugehen, nur ihrer formalen Seite Rechnung trug, nur auf die ge-

[1]) Schon im IV. Jahrhundert konnte der heilige Hieronymus in folgender Weise über die Juden schreiben (In Gal. 3, Patr. lat. XXVI, 350): „Seht nur diese unglückseligen Juden, mit welcher abergläubischen Angst und mit welch strengem Eifer in der Befolgung ihrer Bräuche sie unter den Völkern leben, indem sie immerzu einander zurufen: Dies berühre nicht, davon koste nicht, jenes taste nicht an".

künstelte Schlichtung entgegengesetzter Ansichten oder auf die Erfindung neuer Fragen ausging, mit dem alleinigen Zwecke, sie durch eine scharfsinnige Beantwortung wieder aus der Welt zu schaffen. Diese ausgeklügelte, scholastische Wissenschaft um der Wissenschaft willen, die zu einer Art geistigen Sports wurde, lenkte den Verstand von dem lebendigen realen Wissen ab und entfremdete ihn zugleich allem konkreten Denken überhaupt[1]).

Was endlich die wichtigste Funktion betrifft, die Versorgung des Volkes mit geistiger, nicht ausschließlich für das Gehirn bestimm-

[1]) Es sei hier eine Probe von der im babylonischen Talmud erfolgten Vereinigung von Mischna und Gemara angeführt, die zugleich als Musterbeispiel des talmudischen Stiles sowie der Methode der kasuistischen Auslegung dienen kann. Die Stelle handelt von dem Brauch des „Erub tabschilin", jener eigenartigen „juristischen" Fiktion, derzufolge an einem Feiertage für den Bedarf des darauffolgenden Sabbattages, an dem man weder Feuer anzünden noch kochen darf, die Zubereitung der Speisen gestattet ist (am Feiertage darf man nämlich nur für den Bedarf dieses Tages selbst kochen). Die Fiktion besteht nun darin, daß man am Vorabend des Feiertages eine einzige, für den Sabbat bestimmte Speise kocht, während alles sonst am Feiertage selbst gekocht wird, damit man es am darauffolgenden Sabbattage so, als ob dies nur Überreste der noch am Vorabend des Feiertages zubereiteten Mahlzeit gewesen wären, genießen könne: „*Mischna.* Fällt der Feiertag auf einen Freitag, so darf man eigens für den Sabbatbedarf am Feiertag nicht kochen, doch darf man wohl für den Bedarf des Feiertages kochen und den Rest am Sabbat verzehren. Hierfür muß man am Vorabend des Feiertages irgendeine gekochte Speise als Grundlage für die Sabbatmahlzeit vorbereiten. — *Gemara.* Worauf gründet sich dies nun? Samuel sagt: In der Schrift heißt es: ‚Denke daran, den Sabbattag heilig zu halten' — dies will sagen: Lege dir irgendein Andenken zurück in den Fällen, wo man daran vergessen könnte (nämlich, wie in diesem Falle, wenn der Sabbat mit dem Feiertag zusammenfällt). Wozu aber dies? Raba meinte: um einen entsprechenden Teil für den Sabbat und einen entsprechenden Teil für den Feiertag zurückzustellen. R. Aschi meinte, weil man an einem Feiertage für den Sabbatbedarf kein Brot backen dürfe, geschweige denn am Feiertage für den Bedarf des Wochentags. Nun heißt es in der Mischna: ‚Man muß am Vorabend des Feiertags irgendeine gekochte Speise als Grundlage für die Sabbatmahlzeit vorbereiten'; vom Standpunkte des R. Aschi ist dies wohl begreiflich: am Feiertage darf man für den Sabbatbedarf nicht zubereiten, d. h. am Feiertage selbst darf man es nicht tun, wohl aber am Vorabend. Vom Standpunkte des Raba aber (Zurückstellen der Teile), wozu am Vorabend (abteilen), da man ja dies auch am Feiertage selbst machen kann? Doch kann dies aus der Besorgnis heraus bestimmt worden sein, daß man (an die Vorräte für den Sabbat) vergessen könnte. Was aber den Tannaiten betrifft (den Urheber dieser Mischna), so leitet er diese Vorschrift von dem in der Schrift Gesagten (Ex. 16, 23) ab: ‚Was ihr backen wollt und was ihr kochen wollt, kocht (am Vorabend des Sabbat)'; hieraus entnahm R. Elieser: Backen darf man nur als Zugabe zu dem, was schon gebacken ist, und kochen nur als Zugabe zu dem, was schon gekocht ist. Vermittels dieser Schlußfolgerung begründeten die Gesetzeslehrer den Brauch des ‚*Erub-tabschilin*' durch eine Vorschrift der Thora" (Trakt. Beza, Kap. II, Fol. 14b).

ter Nahrung, so fiel sie dem moralisch-philosophischen und poetischen Teil des Talmud zu, der Haggada. Dieser Aufgabe vermochte die Haggada in der Tat vollauf gerecht zu werden: sie vermittelte dem Volke erhabene sittliche Maximen, unterwies es in den Regeln der Lebensweisheit, tröstete es in seinem Mißgeschick mit der Hoffnung auf ein besseres Los in dieser oder in der künftigen Welt, bot ihm Unterhaltungsstoff durch die von ihr wiedergegebenen geschichtlichen oder poetischen Sagen, vermittelte ihm mit einem Worte eine bestimmte Weltanschauung. Indessen war auch diese von erhabener Sehnsucht nach sittlicher Wahrheit durchdrungene Weltanschauung überaus einseitig eingestellt. Israel stellt darin den Mittelpunkt des Weltalls dar, um den sich alles dreht. Es ist dies gleichsam ein *judäozentrisches* System der Geschichtsphilosophie, das lebhaft an das alte geozentrische System der Kosmologie erinnert. „Die ganze Welt ist nur um Israels willen erschaffen" — so lautet das Losungswort dieses Ultranationalismus. Israel muß in sich abgeschlossen leben, in stolzer Einsamkeit, um durch die Berührung mit der Umwelt nicht entweiht zu werden. Von einem Bestreben, Proselyten in den Umkreis des erwählten Volkes einzubeziehen, ist längst keine Spur mehr übrig: „Die Neubekehrten sind für Israel unerträglich wie der Aussatz". Nur Gott allein vermag am Ende der Zeiten die ganze Menschheit auf den rechten Weg zu führen. Die Sehnsucht darnach bildete den Inhalt besonderer Gebete, wie z. B. des von dem Vater des babylonischen Talmudismus Rab verfaßten Hymnus „Alenu" (oben, § 28). Der prophetische Universalismus wurde so als ein fernes Ideal bis in die Zeit der messianischen Wunder hinausgeschoben. Bis dahin galt es aber, in einsamer Abgeschiedenheit hinter der Umfriedung der strengen, wachsamen Gesetze auszuharren.

Allerdings war auch hierbei eine geschichtliche Notwendigkeit maßgebend. Dieser engbegrenzte Ideenkreis stimmte mit der mittelalterlichen Lebensordnung und der ihr eigenen konfessionellen Unduldsamkeit sowie mit ihrem Kastengeist aufs beste zusammen. Es war dies die Abgeschlossenheit der Verfolgten, die, vom Feinde umzingelt, in ihrer geistigen Zitadelle Zuflucht gefunden hatten. So wurde denn der Talmud alles in allem eine Schutzwehr gegen die Gefahren, die der Nation sowohl von seiten des heidnischen als auch des christlichen Staates drohten.

Ein halbes Jahrhundert vor dem Abschluß des Talmud trat in Byzanz der „Kodex des Theodosius" (Codex Theodosianus, 438) in Kraft, und einige Jahrzehnte nach dem Abschluß des Talmud wurde auch der „Kodex des Justinian", durch „Novellen" dieses Kaisers ergänzt, der Öffentlichkeit übergeben (529—556). Diese beiden, Recht und Gesetzgebung des heidnischen und christlichen Rom zu einer Einheit verbindenden Gesetzbücher, all diese Institutionen, Digesten, Novellen stellten ein Gegenstück zu den entsprechenden Partien des Talmud dar. Und was finden wir nun in diesem griechisch-römischen Talmud, was zeigen uns namentlich die christlichen Schichtungen seiner von der Zeit Konstantins des Großen bis zu der Justinians reichenden Gesetzgebung? — Eine ganze Reihe von demütigenden Rechtsbeschränkungen, die sich auf Juden wie auf alle Andersgläubigen und „Ketzer" überhaupt erstrecken und obendrein von einer tiefverletzenden Motivierung dieser Rechtsverweigerung begleitet sind. Die Gesetze haben für die Juden Bezeichnungen von der Art wie inferiores, infames, turpes (Minderwertige, Ruchlose, Garstige), ihre Andachtsversammlungen werden „Zusammenrottungen von Gotteslästerern" (sacrilegi coetus) genannt, die Ehe eines Juden mit einer Christin ein „schamloses Zusammenleben" (consortium turpitudinis). Das Bestreben, die Juden als eine minderwertige Rasse hinzustellen, um so ihre Entrechtung rechtfertigen zu können, zieht sich wie ein roter Faden sowohl durch die „Halacha" des Corpus juris civilis als auch durch die „Haggada" des damaligen patristischen Schrifttums. Wir hatten schon Gelegenheit, die Stellungnahme der maßgebendsten Kirchenväter zum Judentum kennenzulernen. In ihren Predigten und Schriften brandmarken sie die Juden als einen verworfenen Stamm, der wegen seiner Verleugnung Christi zu ewigen Qualen verdammt sei, während sie die jüdische Religion als eine verderbliche, vom Satan selbst eingegebene Irrlehre zu entlarven suchen. Gegen dieses Übermaß des von der Umwelt bekundeten Hasses konnte nun der Talmud als Hort und Schutzwehr dienen. Der Redensart von der „Verstoßenheit Israels" setzte er die übertrieben betonte Idee der „Auserwähltheit" entgegen; er flößte dem Volke eine stolze Verachtung für die es Verachtenden ein und jenes übermäßige Selbstgefühl, das geeignet ist, in den Verfolgten, Verkannten und Mißverstandenen den Mut nicht sinken zu lassen.

Dies ist die wahre geschichtliche Bedeutung, die dem Talmud zu-

erkannt werden muß. Ungeachtet aller ihm anhaftenden Mängel trug er zur Aufrechterhaltung der autonomen nationalen Organisation des Judentums in höchstem Maße bei. In den düsteren Jahrhunderten des Überganges von der Antike zum christlichen Mittelalter vermochte er dem gesamten jüdischen Leben den scharf ausgeprägten Charakter der Geistigkeit zu verleihen: der Talmud ist es, der den Prozeß der Umwandlung des Judentums in eine vornehmlich „geistige Nation", d. i. in eine solche, deren Mitglieder durch die Gemeinsamkeit des idealen Strebens vereinigt sind, seiner Vollendung entgegenführte. Durch die beispiellose religiöse Zucht stählte er den Geist der Nation und verlieh ihr die Kraft, solchen Erschütterungen zu widerstehen, die andere Völker das Leben kosteten. Der Talmud erhielt die Einheit des jüdischen Volkes aufrecht und konservierte, wenn auch unter allzu harter Rinde, den Judaismus; indessen, wie hätte sich dieser Kern des Judaismus unversehrt erhalten können, wenn er diese undurchdringliche Schale hätte entbehren müssen? In dem weiteren Verlauf unserer Darstellung der Geschicke des Judentums wird uns diese gewaltige geschichtliche Macht, wird uns der „talmudische Judaismus" nunmehr auf Schritt und Tritt entgegentreten.

Viertes Kapitel

Lebensführung und Sitten in der Periode der palästinensisch-babylonischen Hegemonie nach talmudischen Quellen

§ 46. Wirtschaftliche Verhältnisse

Das talmudische Schrifttum, das die jüdische Gesetzgebung und Lebensführung während der ersten sechs Jahrhunderte der christlichen Aera treu widerspiegelt, zeugt von einer großen Mannigfaltigkeit der wirtschaftlichen Betätigungsarten in den beiden jüdischen Hauptzentren, Palästina und Babylonien. Beide Provinzen, die eine im römisch-byzantinischen, die andere im parthisch-persischen Reiche gelegen, gehörten zu den kulturell höchststehenden Gebieten Vorderasiens. Wie schon in uralter Zeit, zählten die palästinensische Mittelmeerküste und die weitausgedehnte Ebene längs des Euphrat noch immer zu den wichtigsten Wirtschaftsgebieten des Morgenlandes und blieben nach wie vor die Länder des blühenden Ackerbaues sowie des Ausfuhr- und Durchfuhrhandels. In beiden Ländern lag den Juden jene einseitige wirtschaftliche Betätigung, zu der sie das spätere mittelalterliche Ghetto verdammte, noch durchaus fern. Mit gleichem Eifer treiben sie Ackerbau, Handel und Gewerbe und üben allerlei freie Berufe aus. Alle Glieder des wirtschaftlichen Organismus funktionieren in völlig normaler Weise, auch jenes nicht ausgenommen, welches das soziale Leben mit dem der Natur aufs innigste verbindet. Daher wohl die um jene Zeit allgemein verbreitete Vorstellung von dem Wohlstande der jüdischen Volksmassen. Der heilige Hieronymus, der gleich den anderen Kirchenvätern die Wahrheit des Christentums aus der elenden Lage der Juden herzuleiten suchte, vermochte denn auch nur auf ihre politische, nicht aber auf ihre ökonomische Zurücksetzung hinzuweisen. Voll Bitterkeit beklagt er sich darüber, daß

die Juden in Palästina ohne materielle Sorgen leben, und daß keiner von den jüdischen Gesetzeslehrern mit dem Beispiel einer Geringschätzung des Reichtums und einer Bevorzugung der Armut, wie dies vom Standpunkte eines christlichen Mönches empfehlenswert erscheint, vorangehe[1]). Daß auch die Gesetzeslehrer Babyloniens die Armut nicht als Tugend ansahen, ist daraus zu ersehen, daß viele Akademievorsteher wohlhabende Männer und zwar vornehmlich Grundbesitzer waren (so Rab, R. Huna, R. Chisda, R. Nachman b. Jakob, Raba, R. Aschi u. a.).

Es ist aller Grund zu der Annahme vorhanden, daß der *Ackerbau* überhaupt einen Grundpfeiler des jüdischen Wirtschaftslebens jener Zeit in beiden Zentren, in Palästina wie in Babylonien, bildete. Spuren einer reich entfalteten landwirtschaftlichen Kultur finden sich nicht nur in der Agrargesetzgebung des Talmud sondern auch in jenen zahlreichen haggadischen Aussprüchen, die den Beruf des Landmannes preisen: „Willst du satt sein, so diene der Erde"; „Es wird eine Zeit kommen, da man aus allen Zünften zum Ackerbau übergehen wird"; „Ein Mensch, der nicht eine Erdscholle sein eigen nennt, kann seinem Menschenberufe nicht voll genügen"; „Es heißt: ‚Der König ist dem Felde dienstbar' (Kohel. 5, 8) — dies will sagen, daß sogar der von einem Ende der Welt bis zum anderen herrschende König vom Felde abhängig ist, denn er muß immer wieder über den Bodenertrag Erkundigungen einziehen"[2]). Die klimatischen Verhältnisse Palästinas waren für den Landbau überaus günstig; die Regenzeit, die mit kurzen Unterbrechungen vom Oktober bis zum Februar anhielt (Jemoth ha'geschamim), sicherte die Getreideernte im Frühjahr, und nur an manchen Orten war man genötigt, sich der künstlichen Bewässerung zu bedienen. Dagegen hing der Bodenertrag in Babylonien, wo die Niederschläge nur spärlich waren, hauptsächlich von der Überschwemmung des Landes durch die Fluß- und Kanalgewässer ab oder aber von der künstlichen Bewässerung. Durch seine üppige Vegetation war in Palästina das Gebiet um den Genezarethsee besonders berühmt wie auch das ganze übrige Galiläa, das seit dem II. Jahrhundert dementsprechend eine viel dichtere jüdische Bevölkerung als Judäa aufzuweisen hatte. Die drei Hauptzweige der Agrikultur: der Acker-, Garten- und Weinbau standen übrigens nicht nur

[1]) Hieronymus, Comment. in Isaiam, 3, 3. Patr. lat. XXIV, 62.
[2]) Sanhedrin, 58 b, Jebamoth, 63 a, Kohelet rabba, 5, 6.

in Galiläa, sondern auch in Judäa in hoher Blüte. Ein talmudischer Spruch empfiehlt dem Grundbesitzer die folgende harmonische Vereinigung der drei Zweige der Landwirtschaft: „Möge dein Landbesitz in drei Teile eingeteilt sein: ein Drittel fürs Getreide, ein Drittel für Oliven und ein Drittel für den Wein"[1]). Von den Getreidepflanzen gediehen auf dem palästinensischen Boden besonders gut der Weizen und die Gerste, in Babylonien dagegen eher die Gerste. Das Olivenöl Palästinas ersetzte in Babylonien ein Öl, das aus den Körnern des Sesam (Sumsamin) erzeugt wurde, einer Pflanze, die dort reichlich anzutreffen war. Was den Weinbau betrifft, so blühte er eher in Palästina, dessen Bergabhänge nicht selten mit Weingärten ganz bedeckt waren. Aus Datteln und Feigen gewann man Honig; die Dattelpalme gedieh namentlich in Babylonien. Zurückgeblieben war die Milchwirtschaft, da die Juden für die Viehzucht gar keine Neigung bekundeten. Die Palästinenser blickten auf die Hirten und das Viehweiden sogar mit Verachtung herab, vielleicht, weil dies die mit Raub verbundene Hauptbeschäftigung der nomadisierenden Araber der Grenzgebiete war. So konnten denn auch die palästinensischen Gesetzeslehrer das Züchten von Kleinvieh in für den Ackerbau sich eignenden Landschaften ausdrücklich verbieten; indessen hatte dieses Verbot in Babylonien keine Geltung[2]).

Felder, Olivenhaine und Weingärten umgaben nicht nur die Dörfer, sondern reichten mitunter bis in die Vororte der Städte. In Babylonien stellten übrigens die Städte gewöhnlich nichts als große Dörfer dar, so daß der Städter, ohne die Stadt verlassen zu müssen, dem Landmannsberuf nachgehen konnte. Zur Bebauung größerer Grundstücke wurden entweder Lohnarbeiter (Poalim) oder Sklaven (Abodim) herangezogen. Die talmudische Gesetzgebung regelt bis ins einzelne die Arbeitsbedingungen der Lohnarbeiter in der Landwirtschaft sowie das zwischen diesen und ihren Lohnherren bestehende Vertragsverhältnis. Hierbei werden die Interessen beider Parteien in gleichem Maße berücksichtigt: der für die Verrichtung einer bestimmten Arbeit gedungene Arbeiter durfte ohne seine Einwilligung für keinen anderen Zweck verwendet werden, geschweige denn für irgendeine gesundheitsschädigende Arbeit; während des Tagewerks trat nur

[1]) Baba mezia, 107 a.

[2]) Baba kamma, 79 b f. (Mischna und die daraufbezügliche Gemara); vgl. Chullin, 84 b.

eine kurze Mittags- und Ruhepause ein; die Zeit, die der Gang zur Arbeitsstätte in Anspruch nahm, war in die Arbeitszeit miteinbegriffen, jedoch nicht die vom Arbeiter für die Heimkehr verwendete Zeit; der Arbeitslohn gelangte täglich zur Auszahlung[1]).

Viel schlimmer war freilich der Sklave gestellt. Allerdings war ein jüdischer Sklave in einem jüdischen Hause eine große Seltenheit, denn nur in äußerstem Notfalle pflegte sich ein Jude aus freien Stücken als Sklave zu verkaufen. Gewöhnlich verfiel er der Sklaverei nur infolge eines Unglücks, sei es als zahlungsunfähiger Schuldner oder als Kriegsgefangener; im letzteren Falle pflegten ihn jedoch seine Volksgenossen loszukaufen und freizulassen. In den Fällen, wo ein Jude dennoch in die Sklaverei zu einem Volksgenossen geriet, war sein Sklavendienst (gemäß dem biblischen Gesetze) auf sechs Jahre beschränkt, aber auch während dieser Dienstzeit genoß er alle Vorrechte eines freien Arbeiters und galt gleichsam als Familienangehöriger. So kam denn das Sprichwort in Umlauf: „Wer einen jüdischen Sklaven kauft, kauft einen Herrn über sich“[2]). Unbemittelte Leute pflegten allerdings zuweilen ihre Töchter den Volksgenossen als Sklavinnen zu verkaufen, doch kam dies in der Praxis einer Verheiratung mit dem Herrn oder mit einem seiner Familienangehörigen gleich, was dann von Gesetzes wegen die Sklavinnen aus ihrem Sklavenstande erlöste.

So konnte ein Jude meistens nur einen Fremdstämmigen als Sklaven besitzen, der der biblischen Tradition zufolge nach wie vor „kanaanitischer Sklave“ (Ebed kenaani) genannt wurde. Solche Sklaven oder Sklavinnen wurden auf den Märkten der palästinensischen Küstenstädte: Tyrus, Gaza, Akko u. a. feilgeboten; am meisten waren unter ihnen die Syrer und die schwarzhäutigen Äthiopier (Kuschim) vertreten. Der Sklavenkauf wurde nicht selten durch einen besonderen Kaufbrief bekräftigt. Auf den großen Landgütern sowie in den Häusern der Reichen war die Zahl der heidnischen Sklaven ziemlich beträchtlich, und ihre Arbeit unterschied sich in keiner Weise von dem schweren Frondienst eines Leibeigenen. Den Talmudgesetzen zufolge[3]) gilt der Sklave, ebenso wie im römischen Recht, als Eigentum seines Herrn, und kann demnach selbst weder über Eigentum noch über

[1]) Baba mezia, Kap. IX.
[2]) Kidduschin, 22a; ibid. 16—17; Mechilta, Abschn. Mischpatim.
[3]) Kidduschin, 22b u. f.; Gittin, 37f.; Nasir, 62b; Jebamoth, 48b u. a. sonst.

sonstigen Besitz verfügen: „Alles vom Sklaven Erworbene gehört seinem Herrn“[1]). Sogar die Kinder des Sklaven oder der Sklavin sind Eigentum des Herrn, wenn sie in seinem Hause zur Welt gekommen sind. Nach dem Tode eines Sklaven ist die gewöhnliche Ausdrucksform des Beileids: Möge Gott den von dir erlittenen Schaden wieder gutmachen! In den talmudischen Aussprüchen ist dauernd von der Lockerheit der Sitten der Sklaven und Sklavinnen, von ihrer Neigung zur Lüge, zur Trägheit, Dieberei, Trunkenheit und Unkeuschheit die Rede. Daher auch die Rechtfertigung der Prügelstrafe für den Sklaven, des Rechts auf „Stock und Peitsche“. Indessen war eine übermäßige Härte der Bestrafung untersagt, so daß ein von einem Herrn verstümmelter Sklave von Rechts wegen freigelassen werden mußte. Die heidnischen Sklaven mußten in einem jüdischen Hausstande von Gesetzes wegen gewisse religiöse Bräuche des Judentums beobachten, in Grenzen, die nach Ort und Zeit verschieden festgesetzt waren; hatte sich der Sklave der Beschneidung unterzogen und die Sklavin der Reinigung durch das Tauchbad, so waren sie fortan zur Befolgung der wichtigsten jüdischen Riten verpflichtet. In Palästina und in der Diaspora des christlichen Rom kam dies jedoch seit dem IV. Jahrhundert, nachdem den Juden durch die Gesetze des Konstantin

---

[1]) Im Zusammenhange mit diesem Rechtsprinzip wird in einem Midrasch die folgende witzige Geschichte erzählt. Es begab sich einst ein Kaufmann aus Palästina in Begleitung seines Sklaven auf eine weite Reise. Unterwegs erkrankte er und fühlte das Herannahen des Todes. Er wollte sein Testament aufsetzen, doch es fiel ihm ein: „Vermache ich mein ganzes Geld meinem in Palästina zurückgebliebenen Sohne, so wird sich der Sklave damit aus dem Staube machen, und mein Sohn wird ganz leer ausgehen“. Er rief nun den Sklaven herbei, ließ einen Schreiber holen und diktierte diesem das Folgende als seinen letzten Willen: „Mein ganzes Vermögen vermache ich meinem Sklaven, meinem Sohne aber lasse ich das Recht, aus diesem Vermögen nur einen einzigen Gegenstand für sich auszusuchen“. Nach dem Tode seines Herrn kehrt nun der Sklave überglücklich nach Hause zurück. Der Sohn des Verstorbenen fragt: „Wo ist mein Erbe?“ Da erwidert der Sklave: „Hier ist das Testament, alles gehört mir, du aber darfst dir nur eine einzige Sache heraussuchen“. Voll Verzweiflung ging darauf der unglückselige Erbe einen Gesetzeslehrer um Rat an. Dieser sagte ihm nun: „Wie weise war doch dein Vater; erscheine morgen mit dem Sklaven vor Gericht; dort wird das Testament verlesen werden, wonach alles dem Sklaven gehört, dir aber nur eine einzige Sache nach deiner eigenen Wahl; da sollst du nicht säumen, deine Hand auf die Schulter des Sklaven zu legen und kurz und bündig zu erklären: Dieses ist es, wofür ich mich entscheide. So wird der Sklave dein sein mitsamt seinem Gelde, denn es heißt ja, daß alles vom Sklaven Erworbene seinem Herrn gehöre“ (Jalkut-Schimoni, Kohelet).

und Constantius aufs strengste untersagt worden war, heidnische Sklaven zu ihrem Glauben zu bekehren und zum Christentum übergetretene Sklaven in ihren Diensten zu behalten, überhaupt nicht mehr in Betracht. Dies versetzte der jüdischen Wirtschaft und namentlich der Landwirtschaft, die die Fronarbeit damals nicht gut entbehren konnte, einen schweren Schlag.

Seine Freiheit konnte der Sklave entweder durch Loskauf oder als Belohnung für besondere dem Herrn erwiesene Dienste erlangen. Dort, wo die erwähnten christlichen Gesetze dem nicht im Wege standen, verpflichtete sich der Freigelassene, vorbehaltlos zum Judentum überzutreten und wurde darauf als ein nahezu gleichberechtigtes Mitglied in die jüdische Gemeinde aufgenommen. An manchen Orten war die Freilassung unter der Bedingung üblich, daß die Sklaven fortan der Synagoge zur Verrichtung gewisser mit dem Gottesdienst zusammenhängender Obliegenheiten geweiht blieben (manumissio ad proseucham); dieser Brauch war besonders in der griechisch-römischen Diaspora (unter anderem in der fernen Kolonie von Tauris im Bosporusreiche) verbreitet, wo er von den Hellenen, die ihre Freigelassenen dem Tempelkulte der einen oder der andern Gottheit (Hierodulen) zu weihen pflegten, übernommen worden war.

Neben den Grundbesitzern gab es noch eine zahlreiche Klasse von *Landpächtern* verschiedenster Art, die auch verschieden benannt zu werden pflegten. Je nach den Pachtbedingungen hießen sie bald Pächter (Chokerim), bald Unternehmer (Mekablim), bald wieder Übernehmer (Arissim). Es waren dies gewöhnlich landlose oder nur wenig Land besitzende Dorfbewohner, die bei dem Gutsbesitzer ein Stück Land oder einen Weinberg zum Bebauen pachteten, um dann den Ertrag mit dem Eigentümer zu teilen. Der Pächter oder Übernehmer pflegte dem Gutsbesitzer entweder den verabredeten Ernteteil in natura abzuliefern oder aber einen bestimmten Teil des nach dem Verkauf des Ertrages erzielten Gewinnes zu erstatten. Zumeist beanspruchte der Eigentümer die Hälfte des Ertrages als Naturalleistung. Im Talmud hat sich der Text einer für jene Zeit typischen Pachtvertragsurkunde in aramäischer Sprache erhalten: „Ich (der Pächter) werde das Feld bestellen, werde ackern, säen, jäten, ernten, Garben binden und dreschen; du aber wirst dann kommen und die Hälfte (der Ernte) nehmen, während ich für meine Mühe und meine Un-

kosten die andere Hälfte nehmen werde“[1]). Doch waren die Pachtbedingungen nicht immer so günstig, so daß der notleidende Pächter oft nur ein Knecht des Gutsbesitzers war. In Babylonien hatte der Landmann häufig unter der mangelhaften Bewässerung zu leiden, namentlich in den Fällen, wo der mächtigere und reichere Nachbar das Wasser aus dem anliegenden Kanal rücksichtslos in seine Felder ableitete. Ein kleiner Landanteil warf dem Ackersmann nur so viel ab, daß er zur Not „von unreifem Getreide sich ernähren und auf dem Boden schlafen konnte“, wie die talmudische Wendung lautet. Überdies lastete auf dem Landmann eine schwere Grundsteuer, da er an die persische Regierung manchmal fast ein Drittel seines gesamten Ertrages abzuführen hatte[2]).

Neben dem Ackerbau wurde unter den Juden nicht minder hoch das *Handwerk* (Melacha, Amanuth) geschätzt. Der Handwerker brauchte dem städtischen Leben nicht zu entsagen und stand daher in kultureller Beziehung höher als der Ackerbauer. Auch die Gesetzeslehrer pflegten den Beruf des Handwerkers zu loben und zu preisen. Viele Gelehrte bestritten selbst ihren Lebensunterhalt durch irgendein Handwerk, um nicht aus ihrer Wissenschaft Kapital schlagen zu müssen. Manche Beinamen der Amoräer weisen auf das von dem betreffenden Gelehrten ausgeübte Handwerk hin: R. Jochanan *Sandalar* (Schuster), R. Isaak *Napacha* (Schmied) usf. Deshalb sind wohl talmudische Aussprüche wie die folgenden durchaus ernst gemeint: „Wer seinen Sohn nicht ein Handwerk lehrt, legt ihm das Räuberhandwerk nahe“; „Das Handwerk ist eine große Sache, die demjenigen, der ihr nachgeht, zu Ehren gereicht“; „Wer sich durch seiner Hände Arbeit ernährt, ist dem Frommen voraus“; „Gelehrsamkeit ohne Handwerk steht auf schwachen Füßen und verleitet zur Sünde“; „Die ihrer Arbeit nachgehenden Handwerker brauchen sich vor den Gelehrten nicht zu erheben“[3]). Nur ganz wenige Handwerksarten galten als mit den Regeln strenger Sittlichkeit unvereinbar, und zwar das Handwerk des Schmuckkünstlers, des Friseurs, des Parfumeurs, des Webers und des Färbers von Frauenkleiderstoffen, da alle diese

[1]) Baba mezia, Kap. IX. Zur Agrargesetzgebung vgl. noch Mischna, Hauptteil „Seraim“ sowie Tosephta.

[2]) Baba mezia, 103af. (das ganze VIII. Kap.; vgl. ibid. 73a und 77b). Über die Steuern: Nöldeke, Gesch. d. Perser nach Tabari, 241.

[3]) Kidduschin, 29a, 30b; Berachoth, 8a; Aboth, I, 9 und II, 2; Nidda, 49b: Chullin, 54b und passim.

Leute es fortwährend mit prunksüchtigen Weibern zu tun hatten und sich so an einen lockeren Verkehr mit Frauen gewöhnen mußten. Als roh galt der Beruf der Esel- und Kameltreiber, der Schiffsknechte, der Bademeister und der Hirten. Wenig verlockend erschien das unsaubere Handwerk der Gerber und der Töpfer, doch waren diese Berufsarten unter den Juden weit verbreitet, so daß ein Gesetzeslehrer einst wehmütig ausrufen mußte: „Es ist nun einmal so, daß man weder die Produktion von wohlriechenden Stoffen noch das Gerben von Leder entbehren kann, doch wohl dem, der die Parfümerie betreibt und wehe dem, der sich mit dem Gerben von Leder abgeben muß". Außer den Gerbern (Burski, vom griechischen „burseos") werden im Talmud häufig noch Schuster, Zimmerleute oder Tischler (Nagar), Töpfer oder Tonbildner (Jozer) und Schmiede erwähnt. Es ist wohl möglich, daß die Bearbeitung von Leder, Holz, Ton und Metall nicht nur im häuslichen Kleinbetrieb vor sich ging, sondern zum Teil auch fabrikmäßig betrieben wurde, da diese Gewerbearten zugleich die Hauptzweige der Großindustrie jener Zeit bildeten[1]).

Daß auch der *Handel* im Palästina und Babylonien jener Epoche in hoher Blüte stand, ist aus der weitverzweigten, die Handelsbeziehungen regelnden, talmudischen Gesetzgebung zu ersehen. Die Ausfuhr der landwirtschaftlichen Produkte und der Gewerbeerzeugnisse aus den beiden Ländern und die Wareneinfuhr aus anderen Gebieten des römisch-byzantinischen und persischen Reiches, ferner der Handelsverkehr zwischen den Märkten Palästinas und Babyloniens und außerdem der Binnenhandel — all dies bot der Tatkraft unternehmungslustiger Menschen ein weites Betätigungsfeld. Die uralten Handelswege, der Seeweg längs der palästinensisch-syrischen Küste und die Land- oder Karawanenstraßen zwischen Palästina, Syrien und Babylonien, verbanden alle diese Länder mit Ägypten als dem einen und mit Indien als dem anderen Endpunkt. In Babylonien dienten dem Verkehr überdies die Wasserstraßen, der Euphrat und der Königskanal (Nehar-malka), an denen gerade die Hauptzentren der jüdischen Bevölkerung gelegen waren. Die innige Verflechtung des Handels mit der Landwirtschaft, die Verbindung des Dorfes mit dem Markte kommt in vielen Gesetzesvorschriften und Sentenzen des Talmud treffend zum Ausdruck. Neben der Lobpreisung des Ackerbaues kam auch die Apologie des Handels nicht zu kurz. Beim Anblick eines auf-

[1]) Kidduschin, 82 a—b (Mischna und Gemara).

gepflügten Feldes rief einst ein Gesetzeslehrer aus: „Wie weit und wie breit du auch aufgeackert sein magst, es ist noch immer besser, Handel zu treiben, als sich mit dir abzuplagen!", während ein anderer beim Anblick eines wogenden Ährenfeldes demselben Gedanken folgenden Ausdruck gab: „Wie hoch ihr auch emporschießen möget, immer ist es noch besser Handel zu treiben, als euch zu pflegen". Das Haupt der Akademie von Machusa, Rab, pflegte zu sagen: „Hundert Sus (Silbermünze) im Handel werfen alltäglich Fleisch und Wein ab, hundert Sus im Boden aber nur Salz und Gemüse, und auch dabei muß man noch auf der Erde schlafen" [1]). Kapitalkräftigen Leuten empfiehlt der Talmud, ihr Vermögen in folgender Weise einzuteilen: ein Drittel in der Landwirtschaft zu investieren, ein Drittel im Handel (Prakmatia, das griechische „pragmateia") und den Rest in bar, stets bei der Hand zu haben[2]). Allerdings entgingen den Talmudisten auch die Schattenseiten des Handels, die mit ihm verbundene Neigung zur Habsucht und Übervorteilung (vgl. die ironische Wendung: „Ke'derech ha'tagarim" — nach Krämerart), in keiner Weise und sie suchten darum den Interessen der Konsumenten den Schutz des Gesetzes angedeihen zu lassen. So war z. B. der ein Sechstel des Preises übersteigende Gewinn beim Verkauf von Gegenständen des täglichen Bedarfs rechtswidrig; hatte der Verkäufer dennoch einen größeren Gewinn erzielt, so galt das Geschäft als gegen die guten Sitten verstoßend (Onaa) und der Käufer konnte die Differenz einklagen. Als anstößig galt es auch, Getreide zu Spekulationszwecken in den Scheunen zurückzuhalten[3]).

Besonders lebhaft war der Handel in den Städten an den ein- oder zweimal wöchentlich (am Freitag oder aber am Montag und Donnerstag) stattfindenden „Markttagen" (Jome de'schuka), an denen die Landleute aus den Dörfern in die Stadt kamen, um Besorgungen zu machen sowie Gerichtssachen und andere Geschäfte zu erledigen. In manchen palästinensischen und babylonischen Großstädten wurden überdies Jahrmärkte (Jaridim) veranstaltet, zu denen Verkäu-

---

[1]) Jebamoth, 63 a — auf derselben Seite, wo die oben angeführten Lobpreisungen des Ackerbaues zu finden sind; es scheint eben eine umstrittene Frage gewesen zu sein, welche der beiden Beschäftigungsarten vorzuziehen sei.

[2]) Baba mezia, 42 a.

[3]) Baba bathra, 90 f.; Baba mezia, 40 b, 60 f. Beide Traktate enthalten eine ins einzelne gehende Reglementierung des Handels, so besonders B. mezia, Kap. IV bis V und B. bathra, Kap. V—VI.

fer wie Käufer aus den fernsten Gegenden herbeiströmten. Durch die Steppen zogen dann Handelskarawanen dorthin und auf den Wasserstraßen mit Waren schwer beladene Schiffe. Solche Messen wurden häufig in Städten mit überwiegend heidnischer Bevölkerung anläßlich der lokalen Tempelfeier zu Ehren der einen oder anderen Gottheit abgehalten. In solchen Fällen legte das jüdische Gesetz dem Besuch der Messen große Hindernisse in den Weg, um das Volk von einer auch nur indirekten Unterstützung des fremden Kultes (Aboda-sara) fernzuhalten. Aus diesem Grunde vermieden es die gesetzestreuen Juden in Palästina, die großen Messen in den Städten Askalon, Gaza, Akko und Skythopolis zu besuchen; die Verhältnisse zwangen jedoch zu Kompromissen, so daß man das Handelsverbot nur auf die dem Kultus der betreffenden Gottheit dienenden Gegenstände beschränkte. In Babylonien wurden besonders gern die Jahrmärkte besucht, auf denen die Araber (taja) aus der angrenzenden Steppe hergebrachten Weizen und andere für die Bevölkerung wichtige Produkte feilzubieten pflegten[1]).

Zur Beaufsichtigung des Handels bestand in den jüdischen Gemeinden die Institution der „Agoranomen" oder Handelskontrolleure, die richtiges Maß und Gewicht, die Güte der Waren sowie das Einhalten der festgesetzten Marktpreise zu überwachen hatten. In Babylonien waren solche Amtspersonen unmittelbar dem Exilarchen unterstellt (so z. B. Rab, oben, § 28). Dort, auf den Märkten von Nehardea, Sura, Pumbadita und Machusa, lag der Handel fast ausschließlich in jüdischen Händen und wurde auch von jüdischen Beamten beaufsichtigt.

Infolge des Aufschwungs des Handels mußte auch der Kreditverkehr mit seiner unausbleiblichen Begleiterscheinung, dem Wucher (Ribbit), an Ausdehnung erheblich gewinnen. Doch stand dem Kreditgeschäft das strenge biblische Verbot im Wege, demzufolge Geld auf Zinsen überhaupt nicht ausgeliehen werden durfte. Die talmudische Gesetzgebung erweiterte noch dieses Verbot, indem sie es nicht nur auf das Zinsdarlehen bezog, sondern auch auf den Gewinn aus Handelsunternehmungen, an denen der Geldbesitzer, ohne sich persönlich zu betätigen, nur mit seinem Kapital beteiligt war. Den Anforderungen des Lebens Rechnung tragend, gestattete indessen das Gesetz im letzten Falle unter gewissen Bedingungen den Kapitalzins

[1]) Aboda-sara, Kap. I.

zu erheben, und zwar unter der Voraussetzung, daß der Gesellschaftsvertrag den Teilhaber, der sich nur mit seinem Kapital an der Handelsgesellschaft beteiligte, auch für die aus dem Unternehmen etwa entstehenden Verluste haftbar machte und zugleich dem seine Arbeit zur Verfügung stellenden Gesellschafter einen überschüssigen Gewinnanteil für seine Mühe zubilligte. Die Praxis des Lebens scheint auch reine Gelddarlehen zu mäßigen Zinsen allmählich legalisiert zu haben. Eine gewisse Handhabe bot hierfür das biblische Gesetz, das bekanntlich Zinsen bei Andersgläubigen zu nehmen gestattete. Die Talmudisten verlangten freilich auch in diesem Falle, daß der Gläubiger sich mit einem bescheidenen Prozentsatz begnüge, der nur zur Bestreitung des Lebensunterhaltes, nicht aber zu übermäßiger Bereicherung und zu üppigem Leben verwendet werden sollte. Mit diesem biblischen Gesetz trieben nun viele Mißbrauch, indem sie, zugleich auch das talmudische Gesetz umgehend, einem Andersgläubigen Darlehen zur Weitergabe an einen Juden, und zwar zu hohen Zinsen, zu gewähren pflegten. Der Talmud verdammte allerdings eine derartige Umgehung des Gesetzes aufs strengste, wie denn überhaupt der Wuchererberuf damals als überaus verwerflich galt. Davon legen viele Aussprüche der Gelehrten Zeugnis ab: „Der Wucher wirkt ganz so wie ein Schlangenbiß, der erst zu fühlen ist, nachdem die gebissene Stelle angeschwollen ist: auch der Wucher macht sich erst dann fühlbar, wenn er bereits angeschwollen und in die Höhe geschnellt ist“ (eine Anspielung auf das biblische Wort „Neschech“ — Biß zur Bezeichnung des Wucherzinses); „Die gleiche Sünde begeht, wer Geld auf Zinsen gibt und wer es entgegennimmt“; „Besser, daß du deine Tochter als Sklavin verkaufst, als daß du dir Geld auf Zinsen borgst“; „Man soll sogar einem Andersgläubigen kein Geld auf Zinsen geben“; „Spieler und Wucherer dürfen kein Zeugnis vor Gericht ablegen“; „Seht nur, wie verblendet die Wucherer sind: nennt jemand seinen Nächsten ehrlos, so wird ihn der Beleidigte in jeder Weise verfolgen, hier aber (beim Aufsetzen des Schuldbriefes) zieht man Zeugen und einen Schreiber heran, holt Feder und Tinte, schreibt und unterzeichnet: Der und der verleugnet den Gott Israels“[1]).

In den talmudischen Quellen sind die Nachrichten über eine Beteiligung der Juden an industriellen Großbetrieben sowie über ihre

[1]) Baba mezia, Kap. V bis zu Ende (besonders Fol. 61, 69, 71, 75). Sanhedrin, 24b; Midrasch rabba, Schemoth, 31, 6f.

Anstellung im Staatsdienst nur sehr spärlich. Aus dem Kodex des Theodosius wissen wir jedoch von einer Genossenschaft jüdischer Reeder oder „Navicularier" im IV. Jahrhundert, und es ist wohl anzunehmen, daß nur wenige von ihnen so schlechte Geschäfte machten wie jener, von dem Synesius einmal erzählt (oben, § 37). Außerdem gab es auch jüdische *Advokaten*, die an den römischen Gerichten tätig waren, bis das Gesetz vom Jahre 425 ihnen die Praxis als einen halbamtlichen Beruf untersagte. Noch früher wurden die Juden durch ein von den Kirchenvätern inspiriertes Gesetz vom Militärdienst ausgeschlossen[1]). Von den halboffiziellen Berufen scheint den Juden nur noch der Beruf der staatlichen Steuerpächter offengestanden zu haben. Im Talmud wird solcher Steuerpächter („Mochessim") und Steuereinnehmer („Gabaim") nicht selten Erwähnung getan. Sie waren übrigens überaus berüchtigt, da sie oft ungerechte Steuerveranlagungen vornahmen und die Armen in jeder Weise bedrängten. Sie zählten von Gesetzes wegen zu jenen, die wegen ihres üblen Leumunds vor Gericht nicht als Zeugen auftreten durften, und waren in dieser Beziehung den Wucherern, den Berufsspielern und den Räubern gleichgestellt[2]). In Rom, Byzanz und Persien lasteten die Staatssteuern überhaupt sehr schwer auf der unbemittelten Bevölkerung. Von den durch die römisch-byzantinische Regierung in Palästina geforderten Abgaben waren besonders drückend: die alljährlichen Naturalabgaben von den landwirtschaftlichen Erzeugnissen (Arnona oder Annona), die Geldsteuer (Demosia), die Kopfsteuer (Gulgoleth) und die Arbeitspflicht (Angareia): die auf jeder Familie lastende Verpflichtung, menschliche Arbeitskräfte und Vieh für öffentliche Arbeiten zu stellen. Byzanz belastete die Bevölkerung obendrein noch mit einer Gewerbesteuer (chrysargyron). In Persien wurde die Kopfsteuer (Keraga) und die Grundsteuer (Taska) erhoben, und überdies zuweilen eine Naturalsteuer für den Unterhalt des Heeres, die auch

1) Cod. Theod. XVI, 8, 16 (404); vgl. Cod. Justin. I, 4, 15 und I, 5, 12 (527). Hinsichtlich des Rechtsanwaltsberufes sind Schwankungen der gesetzlichen Regelung zu verzeichnen: im Dekret vom Jahre 418 (C. Theod. XVI, 8, 24) wird die freie Ausübung des Advokatenberufes durch die Juden noch nicht angetastet (exercendae advocationis libertas) und nur das Gesetz vom Jahre 425 (ibid. Const. Sirmond. 6) erklärt in nicht mißzuverstehender Weise: „Den Juden und den Heiden entziehen wir die Genehmigung, in Gerichtssachen zu plaidieren und Staatsämter zu bekleiden, da wir nicht willens sind, im christlichen Gesetz lebende Menschen ihnen untergeordnet zu sehen."

2) Sanhedrin, 24–25.

durch Stellung von Arbeitskräften geleistet werden konnte. Darüber hinaus belegten beide Länder die auf dem Land- und Wasserwege eingeführten Waren mit Zoll. Die unmittelbar mit den Zahlern in Berührung kommenden Zoll- und Steuerpächter, die, um die dem Staate geleisteten Pachtsummen mit Wucherzinsen wieder einzubringen, den Zahlungspflichtigen mit dem Beistand der lokalen Behörden hart zusetzten, waren, wie es wohl nicht anders sein konnte, bei den ärmeren Klassen der Bevölkerung ganz besonders verhaßt[1]).

Trotz der Mannigfaltigkeit der den Juden offenstehenden Berufsarten gab es jedoch eine Bevölkerungsschicht, die gar keinen Erwerb hatte. Diese Verelendung war die Folge der Landknappheit und der drückenden Steuerlasten und wurde manchmal durch politische Krisen und durch Kriegswirren, während deren das Land der Verwüstung anheimfiel und ein Teil der Bevölkerung aus seinem wirtschaftlichen Geleise herausgeschleudert wurde, noch verschärft. So war denn die Zahl der Armen und Bettler, die ihren Rundgang durch die Stadt machten (Anni ha'mechaser al ha'petachim) nicht unbeträchtlich; für ihren Unterhalt sorgte freilich die jüdische Gemeinde als solche wie auch jedes einzelne ihrer Mitglieder (s. unten, § 49).

§ 47. Das Familienleben

Die Begriffe „Haus" und „Familie" verschmolzen in der hebräischen Sprache von altersher in dem Worte „Baith" (Beth-ab = Geschlecht). Der Talmud verknüpfte diese Begriffe noch enger miteinander, indem er in allen Tonarten wiederholte: „Das Haus des Menschen ist sein Weib"; „Ein Mann ohne Weib kann nicht Mensch heißen, denn es steht geschrieben: Gott schuf sie (die ersten Menschen) als Mann und Weib und nannte sie (zusammen) *Adam* (Mensch)". Als Heiratsalter galt für den Mann das vollendete achtzehnte Lebensjahr: „Ein Jüngling von achtzehn Jahren gehört unter den Trauhimmel" (bei der Trauungszeremonie); „Wer sich nicht mit zwanzig Jahren verheiratet hat, verbringt all seine Tage in sündhaftem Begehren". Um nun mannbar gewordene Jünglinge vor solchen Anfechtungen zu bewahren, pflegte man sie auch schon in viel jüngeren Jahren, mit sechzehn, ja sogar mit vierzehn Jahren zu verheiraten.

[1]) Midrasch rabba, Wa'jikra, 23, 5; Echa, 3, 7; Baba bathra, 8 a; Sanhedrin, 26 a; Baba mezia, 39 b, 69 a, 73 a, 78 b, 108 b und sonst.

Der babylonische Gesetzeslehrer R. Chisda erzählt, er selbst hätte sich mit sechzehn Jahren verheiratet, doch wären ihm die „Versuchungen des Satans" ganz erspart geblieben, wenn er es noch zwei Jahre früher getan hätte. Als das früheste Heiratsalter galt für Knaben dreizehn und für Mädchen zwölf Jahre, insofern mit diesem Alter die Pubertät bereits erreicht war. In dieser Hinsicht stimmte das jüdische Gesetz mit dem römischen völlig überein, das das gleiche Mindestalter für die Ehe festsetzte. Ein lange nach Erreichung dieses Alters noch ledig gebliebenes Mädchen galt als vollreif (Bogereth) und sollte zur Vermeidung übler Folgen um jeden Preis in den Ehestand gebracht werden. „Wenn deine Tochter vollreif ist, so laß deinen Sklaven frei und gib sie ihm zur Frau" — so lautet der dem Vater erteilte Rat. Die Ehe, als das Mittel zur Fortpflanzung (Piria we'ribia), stand in so hohen Ehren, daß die Haggada bei den Eheschließungen eine besondere göttliche Vorsehung walten läßt: „Vierzig Tage vor der Empfängnis ertönt eine Stimme im Himmel (Bath-kol): die Tochter jenes dort ist diesem hier vorausbestimmt". Diese Vorstellung von dem „Bescherten" kommt auch noch in dem folgenden Ausspruch zum Ausdruck: „Die Eheverbindungen werden von Gott im Himmel gestiftet". Einer der Gelehrten fand dies schon in einem Salomonischen Spruch (19, 14) bestätigt: „Hausstand und Reichtum erbt man von den Vätern, eine verständige Frau aber ist eine Gabe Gottes"[1]).

Und doch verschmähte man es keineswegs, dem Schicksal durch Heiratsvermittlung nachzuhelfen. Der Vater pflegte selbst für seine minderjährige Tochter den Bräutigam auszuwählen, dagegen durfte der reifere Jüngling seine Braut selbständig wählen. Doch war in beiden Fällen eine der Verlobung vorhergehende Zusammenkunft der Brautleute unerläßliche Vorbedingung: „Ein Mann soll sich mit einem Weibe nicht verloben, ehe er sie selbst gesehen hat"; „Der Vater darf seine minderjährige Tochter nicht verloben, bis sie ein Alter erreicht hat, da sie sagen kann: Diesen da will ich (als Bräutigam) haben". Bei der Ehestiftung wurde viel Wert auf Herkunft und gleiche soziale Stellung gelegt. Geldheiraten galten bei den Edelgesinnten stets als tadelnswert, aber auch eine Ehe mit einem „unpassenden Weibe", d. h. mit einem Mädchen niedriger Abstammung, fand durchaus keinen Beifall. Der Talmud warnt besonders vor einem ungebildeten

[1]) Joma, 2a, Jebamoth, 63a; Aboth, V, 26; Kidduschin, 29f.; Pessachim, 113a; Sota, 2a; Bereschith rabba, 68, 3—4; Moëd katan, 18b.

Bräutigam aus dem gemeinen Volke, dem sogenannten „Am-ha'arez", sowie vor der einer ungebildeten Familie entstammenden Braut. Wärmstens wird ein gelehrter Bräutigam und die Tochter eines Gelehrten, eines „Talmid chacham", als Braut empfohlen: „Mache alles, was du hast, zu Geld und verschaffe deinem Sohne die Tochter eines Gelehrten oder deiner Tochter einen Gelehrten als Gatten". Als anstößig galt es, sich mit einer „in üblem Ruf stehenden Familie" (Mischpacha pessula) zu verschwägern, d. i. mit einer solchen, die jemanden, der sich gegen die Sittlichkeit vergangen hatte, unter ihre Angehörigen zählte. Es kam vor, daß ein junger Mann, der ein „unanständiges" Mädchen heimführte, durch einen besonderen, „Kezaza" (Abhauung) genannten öffentlichen Akt aus der Familie ausgestoßen wurde. In Palästina pflegte man diesen Akt auf folgende Weise zu vollziehen: die Angehörigen dessen, der gegen die Familientraditionen verstoßen hatte, stellten mitten auf dem Marktplatz eine Tonne voll Nüsse und getrockneter Kürbiskörner auf, schlugen die Tonne auf der Stelle entzwei und überließen das Naschwerk den in Scharen herbeieilenden Kindern. Darauf pflegten die Angehörigen an die Versammelten folgende Ansprache zu halten: „Vernehmet, ihr Brüder aus dem Hause Israel! unser Bruder hat eine für ihn unpassende Frau geehelicht und wir befürchten nun, daß sein Same sich mit dem unsrigen vermischen könnte. Möge dies nun als abschreckendes Beispiel dienen, damit es zu einer solchen Vermischung nie komme". Dabei riefen die die Nüsse und Körner auflesenden Kinder laut im Chor: „Der da ist von seinem Stamme abgehauen!" Ein solcher Bannfluch veranlaßte nicht selten den Geächteten zur Ehescheidung, worauf dieselbe Zeremonie in umgekehrter Reihenfolge vollzogen wurde, und auch der Refrain lautete nunmehr: „Der da ist in den Schoß seiner Familie zurückgekehrt!" Auch Ehen mit großem Altersunterschied zwischen den Ehegenossen wurden scheel angesehen[1]).

Bei der Eheschließung unterschied man die folgenden zwei Hauptmomente: die Verlobung (Erussin) und die Vermählung (Nissuin) oder die Trauung (Chuppa). Die Verlobung wurde gewöhnlich durch die Zeremonie der „Kidduschin" besiegelt, d. i. durch die Übergabe eines Ringes oder eines anderen kostbaren Geschenkes seitens des Bräutigams an die Braut; doch pflegte man diesen Akt an manchen

[1]) Kidduschin, 41a, 70a; Pessachim, 49b; Ketuboth, 28b (vgl. Jer. Talm. Kidduschin, Kap. I); Sanhedrin, 76b.

Orten mit der Trauung zusammenfallen zu lassen. Vor der Verlobung schlossen die Eltern oder die Vormünder der sich Vermählenden einen Vertrag in schriftlicher Form ab (Schetar erussin; in Palästina nannte man ihn zuweilen mit dem griechischen Wort „Symphon", Übereinkommen), in dem die Höhe der Mitgift und sonstige Bedingungen (in späterer Zeit: „Tenaim") vereinbart zu werden pflegten. Die Zeremonie der Verlobung wurde durch ein fröhliches Gastmahl beschlossen. Zwischen der Verlobung und der Vermählung war es üblich, einen mehr oder weniger langen Zeitraum verstreichen zu lassen. Ein Jahr galt als normale Wartezeit für die reife (d. i. über zwölf Jahre alte) Braut; da jedoch nicht selten noch ganz kleine Kinder verlobt zu werden pflegten, so mußte in diesen Fällen die Vermählung auf einige Jahre, bis zum Eintritt der Pubertät, hinausgeschoben werden. Die Hochzeit wurde durch frohe Feste, durch üppige Gastmähler und durch Straßenumzüge unter klingendem Spiel und Gesang gefeiert; die Hochzeitsfeierlichkeiten zogen sich gewöhnlich eine volle Woche hin. Die Neuvermählte wurde mit allem Prunk geputzt, nur einer der weiblichen Hauptreize, das Haar, mußte verdeckt bleiben, da es für eine verheiratete Frau als unpassend galt, sich vor aller Welt mit bloßem Haupte zu zeigen; im eigenen Heim brauchte man dagegen das Haar nicht zu verdecken. Für den Ausgang setzte die Frau eine zierliche Haube auf, die manchmal goldgewirkte Verzierungen in Kranzform zeigte[1]).

Die Putzsucht war überhaupt eine der größten Leidenschaften der Frauen, und sogar die gestrengen Gesetzeslehrer brachten dieser weiblichen Schwäche ein gewisses Verständnis entgegen. Aus den talmudischen Erörterungen und Erzählungen ist zu ersehen, daß man sich damals auch auf die Verschönerungskunst wohl verstand: weiße und rote Schminke gehörten zu den unentbehrlichsten Gegenständen auf dem Putztisch der Frau. Manche Modedamen gingen so weit, daß sie zur Erhaltung ihrer schlanken Figur verschiedene Mittel gegen die Empfängnis anwandten; so trank man z. B. zu diesem Zwecke eine bestimmte Tinktur, die „Becher der Unfruchtbaren" (Kos akorin) genannt wurde. Indessen wurden solche Kunstgriffe nur selten praktiziert, da sie von der Öffentlichkeit scharf verurteilt und auch als ein Grund für die Ehescheidung angesehen wurden. Das eheliche Le-

[1]) Ketuboth und Kidduschin passim (namentlich Ketub. 2 a, 7 f., 16 f., 59 b, 102 a; Kidd. 9 b). Jer. Ketuboth, I und Kidd. III. Berachoth, 59 b, Moëd katan, 18 b, Nedarim, 30 b.

ben wurde überhaupt durch zahlreiche hygienische und rituelle Vorschriften geregelt, die eine Hebung und Läuterung des Geschlechtslebens zum Zwecke hatten. Es galt eben, das leidenschaftliche Temperament von Bewohnern der subtropischen Länder durch die eiserne Zucht des Gesetzes im Zaume zu halten. War doch die Prostitution um jene Zeit sowohl in Palästina wie in Babylonien nur allzu verbreitet. „Hurenmärkte" (Schuke de'sonoth) gab es sogar in Galiläa; es war dies anscheinend eine griechisch-römische Institution, doch verstrickten sich in die Netze des Lasters auch jüdische Opfer, sowohl Männer wie Frauen. Junge Frauen mußten daher vor dem Einfluß der Straße aufs sorgsamste bewahrt werden, und trotz allem kamen dennoch Fälle ehelicher Untreue vor. Aus den offenen Bekenntnissen vieler Gelehrten im Talmud ist zu ersehen, daß die Versuchung sehr groß war und daß die „Überwindung der Leidenschaften" auch den besten und weisesten Männern sehr schwer fiel. Zugleich wird aber ständig darauf hingewiesen, daß die Sitten der Juden unvergleichlich reiner sind als die der sie umgebenden Völker, die ganz „im Laster versumpfen" (Schetufim be'sima)[1]).

Zur normalen Form der Ehe wurde immer mehr die *Monogamie*, so daß die Vielweiberei nur noch eine Ausnahme bildete. Das Gesetz untersagte zwar dem Manne nicht, zwei und mehr Frauen zu haben, doch wurde die Polygamie durch die Sitte und das praktische Leben mehr und mehr eingeschränkt. Vor allem bedurfte man zum Unterhalte einer großen Familie auch sehr großer Mittel, und überdies machte die Rivalität der Frauen (Zoroth) und der ständige Zank zwischen ihnen und zwischen den Halbgeschwistern das Familienleben zur Hölle. Eine zweite Frau wurde nur im Falle der Kinderlosigkeit der ersten genommen, aber auch dann meist erst nach der Scheidung von dieser, da dem Brauche zufolge eine Ehe nach zehnjähriger Kinderlosigkeit ohnehin aufgelöst werden mußte. In Palästina scheint sich übrigens die Monogamie mehr eingebürgert zu haben als in Babylonien[2]). — Kam es im Familienleben zu einem Zerwürfnis, so war die Folge die Auflösung der Ehe, die Ehescheidung. Hierbei ging

[1]) Sabbat, 33 b, 78 a, 80 b, 109—110; Tosephta Jebamoth, 8, 4 (Kos akorin); Bereschith rabba III, 3; Nidda, passim; Ketuboth, 13 b, 64—65; Menachoth, 44; Tosephta Ketuboth, I, 6 („en epitropos la'arajoth"); Sukka, 52 a.

[2]) Vielleicht übte dabei in Palästina das römische Gesetz vom Jahre 393 einen gewissen Einfluß aus, das das Verbot der Vielweiberei auch auf die Juden ausdehnte (Cod. Just. I, 9, 7).

der Antrieb häufiger von dem Gatten als von der Gattin aus. Dem Ehemanne stand nämlich das Recht zu, seine Ehefrau nicht nur wegen einer „schmählichen Tat" oder wegen schlechten Betragens, sondern auch anläßlich jedes Familienzwistes zu verstoßen. Manche Gesetzeslehrer waren der Meinung, daß schon eine angebrannte Speise bei der Mahlzeit oder gar die Leidenschaft des Gatten für ein schöneres Weib einen zureichenden Scheidungsgrund darstelle. Doch wurden dem möglichen Mißbrauche des Ehescheidungsrechts von seiten des Mannes gewisse Schranken gesetzt. So mußte vor allem der Ehemann der Frau bei der Ehescheidung die „Ketuba" auszahlen, d. i. jenen mehr oder minder hohen Betrag, der in dem Ehevertrag der Frau zur Sicherstellung für den Fall einer Ehescheidung oder des Witwentums zugesichert zu werden pflegte. Überdies war die Ehescheidungszeremonie selbst sowie die Aushändigung der Ehescheidungsurkunde („Get") mit diese Akte überaus erschwerenden Formalitäten verbunden. Die Scheidung der Eheleute lag nämlich dem jüdischen Gemeindegerichte ob, wobei die Richter verpflichtet waren, die Verhandlung mit einer Aufforderung der Parteien zur Versöhnung zu beginnen. Doch wurden diese Formalitäten von den entzweiten Eheleuten nicht immer beobachtet, so daß in der Praxis auch solche Scheidebriefe als vollgültig angesehen werden mußten, die der Gatte seiner Frau durch einen Bevollmächtigten übersandte, falls ihr nur der Brief, sei es auch auf hinterlistige Weise und gegen ihren Willen, überreicht worden war. Wie schon erwähnt, ging die Initiative zur Ehescheidung gewöhnlich vom Manne aus: er „entließ" seine Frau (buchstäblich „verstieß" — „gorasch" nach dem biblischen Ausdruck) und sie hieß dann die „Verstoßene" (Geruscha). Nur in wenigen Fällen hatte auch die Gattin Anspruch auf Scheidung der Ehe: wenn nämlich der Mann des ehelichen Zusammenlebens nicht fähig war oder seine ehelichen Pflichten vernachlässigte, wenn er ferner von einem abscheuerregenden Aussatz befallen oder mit einem unerträglichen Geruch, der Folge seines Handwerks (des Gerbens usw.) behaftet war. Ein besonders tragischer Anlaß zur Ehescheidung war für beide Teile die Kinderlosigkeit, die Unfruchtbarkeit der Ehe und somit ihre Zwecklosigkeit[1]).

[1]) Der ganze Traktat Gittin, insbesondere Fol. 90a—b; Ketuboth, 61b, 63, 71a—b; Nedarim, 20b; Jebamoth 64—65 (Ehescheidung im Falle der Unfruchtbarkeit).

Ebenso wie ein Haus ohne Frau nicht als ein normaler Hausstand galt, so erschien auch ein Haus ohne Kinder als ganz und gar abnorm. „Wer keine Kinder hat, gleicht einem Toten". Der biblische Segensspruch: „Seid fruchtbar und mehret euch" galt als ein Grundgebot der Religion. Der Gedanke, daß der Sinn der Fortpflanzung in der Erhaltung des Menschengeschlechts und somit in der Rechtfertigung der Weltschöpfung liege, wird in folgenden Aussprüchen zum Ausdruck gebracht: „Die Welt ist nur zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts geschaffen"; „Wer auf die Fortpflanzung seines Geschlechts verzichtet, begeht einen Mord (d. h. er tötet gleichsam seine Nachkommenschaft) und beeinträchtigt das Bild Gottes auf Erden, denn es steht geschrieben, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf". Ein Sohn wurde höher geschätzt als eine Tochter, was auch aus der landläufigen Redensart ersichtlich ist: „Wohl dem, der Knaben und wehe dem, der Mädchen seine Kinder nennt". Noch in einem anderen Ausspruch tritt die gleiche Ansicht deutlich hervor: „Drei Dinge sind dem Menschen unerwünscht: das Stroh der Ähren, die Säure im Wein und ein Mädchen zum Kinde, und doch sind sie alle um der Menschheit willen geschaffen"[1]).

Unter den Urhebern der zahlreichen talmudischen Aussprüche über die Frau lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, die den Charakter der Frau und ihre Stellung in der Gesellschaft in verschiedener Weise beurteilen. Die den beiden Parteien gemeinsame Meinung geht dahin, daß die Frauen „ein ganz besonderes Volk" seien, dann gehen aber die Ansichten auseinander: die einen heben die Vorzüge, die anderen hingegen die Fehler dieser „weiblichen Nation" hervor. Als Gott den Gedanken faßte — so heißt es an einer Stelle — das erste Weib aus einem Körperglied Adams zu erschaffen, dachte er bei sich selbst: Ich will sie weder aus dem Kopfe Adams erschaffen, damit sie nicht allzu hochmütig werde, noch aus seinem Auge oder Ohr, auf daß sie nicht allzu neugierig sei, noch aus seinem Mund, damit sie nicht zu geschwätzig, noch aus dem Herzen, damit sie nicht zu eifersüchtig werde, noch aus seiner Hand, damit sie nicht ihre Hand überall hineinstecke, noch aus seinem Fuß, damit sie nicht zuviel herumlaufe, sondern ich will sie aus der Seite (der Rippe) Adams, aus der verborgensten Stelle erschaffen. Und trotz alledem — so schließt die

[1]) Bereschith rabba, 45, 3; Jebamoth, 63b; Edujoth, I, 13; Baba bathra, 16b; Midrasch Tanchuma, Abschn. Chaje-Sara.

Parabel voll Wehmut — haben sich all diese Fehler in dem Weibe verkörpert. Daneben findet sich noch der folgende Ausspruch: „Warum sucht der Mann ein Weib, und nicht umgekehrt? Weil derjenige suchen muß, der verloren hat" (eine Anspielung darauf, daß Adam im Schlaf eine Rippe zur Erschaffung Evas genommen wurde). Auch in anderen Sprüchen wird einer ganzen Reihe weitverbreiteter weiblicher Fehler Erwähnung getan: „Zehn Maß Reden sind für die ganze Welt ausgeworfen worden und neun Maß davon haben sich die Frauen angeeignet"; „Auch die beste unter den Frauen ist zur Hexerei geneigt"; „Mehr Frauen, mehr Hexerei"; „Die Frauen sind leichtsinnig" (oder „in ihren Überzeugungen unbeständig" — daatan kala); „Die Putzsucht ist die stärkste Triebfeder des Weibes; auch noch am Rande des Grabes hat sie den Putz im Sinne". Die ritterlichen Verteidiger der Frau lassen sich hingegen folgendermaßen vernehmen: „Gott hat das Weib mit der Vernunft (der praktischen: ‚Bina') in höherem Maße als den Mann bedacht"; „Die jüdischen Mädchen sind bescheiden; sie sprechen nicht laut, sie trampeln nicht mit den Füßen, sie lachen nicht in ausgelassener Weise"; „Eine bescheidene Frau im Hause ist gleich einem Altar im Tempel, denn sie nimmt alle Sünden der Familie auf sich"; „Eine Frau ist nicht gewohnt, die Hände müßig in den Schoß zu legen"; „Die Frauen sind für das Mitleid besonders empfänglich". Diese doppelte Charakterisierung des Weibes im Talmud geht übrigens auf eine ähnliche Beurteilung in der Bibel zurück, wo gleichfalls die zwei sich gegenseitig ausschließenden Aussprüche zu finden sind: „Wer ein Weib gefunden hat, hat etwas Köstliches gefunden"; und „Ich finde, daß die Frau bitterer ist als der Tod" (Spr. 18, 22 und Kohel. 7, 26). Daher pflegte man auch in Palästina einen Neuvermählten zu fragen: *Hast du gefunden* (eine Anspielung auf den ersten Vers) oder *findest du* (eine Anspielung auf den zweiten Vers). Im großen und ganzen kommt aber die Teilnahme für das weibliche Los eher zum Ausdruck als der Tadel der Frau. So stößt die Ehescheidung, die der Frau nur Leid bereitet, vielfach auf Mißbilligung. Es ist uns eine rührende Geschichte erhaltengeblieben von einem Manne, der sich kraft der bekannten Bestimmung gezwungen sah, sich nach zehnjähriger kinderloser Ehe von seinem geliebten Weibe scheiden zu lassen. Die Ehegatten taten ihren Beschluß dem Gesetzeslehrer Simon ben Jochai kund und dieser sprach zu ihnen: Wie ihr euer gemeinsames Leben beim Hochzeitsmahle begon-

nen habt, so sollt ihr auch bei einem festlichen Mahle voneinander Abschied nehmen. Die Gattin bereitete darauf ihrem Manne ein prächtiges Mahl, und nun sagte der durch den Wein erheiterte Gatte zu ihr: Bei deiner Rückkehr in dein Vaterhaus nimm dir das Beste aus meinem Hause als Andenken mit. Als der Mann dann eingeschlafen war, ließ ihn die Frau auf einer Tragbahre in das Haus ihres Vaters bringen. Nach seinem Erwachen fragte der Mann: Wo bin ich? — Im Hause meines Vaters — war die Antwort. — Was habe ich denn mit dem Hause deines Vaters gemein? — fragte er wieder. Die Frau aber versetzte: Du batest mich ja selbst, das Beste aus deinem Hause mit mir zu nehmen — nun, so habe ich denn dich selbst mitgenommen. Darauf beschlossen die liebenden Gatten, auf die Ehescheidung zu verzichten. Die Legende fügt noch hinzu, daß der heilige Mann Simon ben Jochai für sie betete und daß sie bald darauf Kinder bekamen[1]).

Die rechtliche Lage der Frau nach dem Talmud war, wie es wohl kaum anders sein konnte, von dem Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter sehr weit entfernt. Sowohl als Tochter wie auch als Gattin galt sie als eine rechtlich unselbständige Person und wurde in mancher Beziehung dem unter Vormundschaft stehenden Minderjährigen (Katan) gleichgestellt. In der Erbfolge hatte der Sohn stets den Vorzug vor der Tochter: diese konnte nur ein bescheidenes, zum Lebensunterhalte notwendiges Erbteil für sich beanspruchen. Über das Eigentum der Frau und über ihre Einkünfte konnte der Mann als Eigentümer oder aber (hinsichtlich gewisser Arten eingebrachter Güter) als Vormund frei verfügen; im Falle seines Todes mußte der Lebensunterhalt der verwitweten Gattin von den Erben bestritten werden, insofern die Witwe auf die Auszahlung der in dem Ehevertrag („Ketuba") festgesetzten Summe keinen Anspruch erhob. Die „Ketuba" wurde der Witwe beim Eingehen einer neuen Ehe und in der Regel der Frau bei der Ehescheidung ausgezahlt. Abgesehen von diesen vermögensrechtlichen Bestimmungen erfreute sich jedoch die jüdische Frau einer viel ehrenvolleren Stellung in der Familie, als es bei den anderen Völkern jener Zeit der Fall war. Schon das Grundgebot von der den Eltern geschuldeten Ehrfurcht

[1]) Sabbat, 33b, 62a; Bereschith rabba, 18, 3; Jebamoth, 64a; Kidduschin, 49b; Nidda, 31b, 45a; Pessachim, 100b; Aboth II, 8; Moëd katan, 9b; Midrasch Tanchuma, Abschn. Wa'jischlach; Jerus. Ketuboth, V; Megilla, 14b; Berachoth, 8a; Schir ha'schirim rabba.

machte den Kindern ein gleiches Verhalten Vater und Mutter gegenüber zur Pflicht. Im Talmud wird die Frage aufgeworfen: warum ist in der einen biblischen Formel dieses Gesetzes („Ehre Vater und Mutter", Ex. 20, 12) der Vater vor der Mutter genannt, während in der anderen („Ein jeglicher soll seine Mutter und seinen Vater fürchten", Lev. 19, 3) die Mutter zuerst erwähnt wird? Darum eben, lautet die Antwort, weil die Kinder gewöhnlich die Mutter mehr „ehren" (d. h. sie hängen mehr an ihr) und den Vater mehr „fürchten" oder ihm eher gehorchen; um nun die Eltern gleichzustellen, ist in dem Gebot über die geschuldete Achtung der Vater in den Vordergrund gerückt, in dem über das „Fürchten" oder das Gehorchen hingegen die Mutter[1]). So fand die Frau in der sittlichen Atmosphäre der Familie gleichsam eine Entschädigung für alle Nachteile ihrer zivilrechtlichen Lage.

§ 48. Schule, Gelehrsamkeit, Schrifttum

Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß in einem Zeitalter, für welches die ältere Historiographie sogar die Bezeichnung von der wissenschaftlichen Tätigkeit herleitete („Epoche des Talmud"), im Mittelpunkte des jüdischen Lebens die Schule stand. Schon zur Zeit des Josephus Flavius pflegten die Juden, wie dies von ihm bezeugt wird, ihren Kindern bereits im zartesten Alter Unterricht zuteil werden zu lassen, da sie die Unterweisung in den Thoragesetzen als eine heilige Pflicht erachteten (Gegen Apion, I, 12 und II, 18, 26). Ein Zeitgenosse des Josephus war jener Hohepriester Josua ben Gamala, von dem die Überlieferung folgendes zu berichten weiß: „In früheren Zeiten lernte jeder, der einen Vater hatte, bei diesem die Thora, derjenige aber, der keinen Vater hatte (eine Waise), lernte nichts, denn das Gebot: Lehrt eure Kinder (Ex. 11, 19) wurde in dem Sinne aufgefaßt, als sei nur der Vater zur Unterweisung seines Sohnes verpflichtet. Später begann man indessen in jeder größeren Stadt Lehrer einzusetzen (Schulen zu bauen), doch schickte man die Kinder erst nach Vollendung des fünfzehnten oder sechzehnten Lebensjahres in die Schule, so daß die Schüler, wenn sie von dem Lehrer eine Rüge bekamen, nicht selten (als Halberwachsene) in Empörung gerieten und der Schule den Rücken zuwandten. Schließlich kam Josua

[1]) Gittin, 77b und passim; Kidduschin, 30–31.

ben Gamala und verordnete, daß Lehrer in allen Bezirken und Städten angestellt und die Kinder schon im sechsten oder siebenten Lebensjahr in die Schule geschickt werden sollten"[1]). Alle diese Schwankungen im Unterrichtssystem scheinen in den folgenden Jahrhunderten, als in Palästina die akademischen Zentren Jabne und Tiberias erblühten und zugleich in Babylonien neue, eine große Zahl von Lehrern ausbildende Pflanzstätten der Wissenschaft entstanden, endgültig überwunden worden zu sein. Es bürgerte sich nämlich ein vielfach abgestuftes Unterrichtssystem ein, das mit dem väterlichen ABC daheim anhob und in der Talmudhochschule seine Spitze erreichte.

Den häuslichen Unterricht genossen die Kinder seit ihrem frühesten Alter: „Sobald das Kind zu sprechen beginnt, muß der Vater ihm die heilige Sprache beibringen und es in der Thora unterweisen". Bekanntlich war die Umgangssprache der Juden jener Zeit sowohl in Palästina als in Babylonien die *aramäische* Mundart, die in Palästina mehr der syrischen (sursi) nahekam. In beiden Ländern versuchte man die Sprachenfrage folgendermaßen zu formulieren: Wozu aramäisch sprechen, wenn man aus nationalen Gründen eigentlich nur hebräisch sprechen sollte, als Umgangssprache aber nur die Amtssprache, d. i. die griechische in Palästina und die persische in Babylonien, in Betracht kommt? Dies war eben die Auffassung, die zu Beginn des III. Jahrhunderts der Patriarch Jehuda ha'Nassi und hundert Jahre später der babylonische Amoräer R. Joseph vertrat[2]). Indessen ging man dabei über rein theoretische Erwägungen nicht hinaus. Bildete doch die aramäische Sprache von jeher die die gesamte Nation verbindende, lebende Sprache, während das Hebräische nur die Sprache der Synagoge und zum Teil der Literatur war; sich von der aramäischen Muttersprache um der griechischen, lateinischen oder persischen willen lossagen, hieß darum so viel wie eines der festesten nationalen Bindeglieder zerstören und den Assimilierungstendenzen Vorschub leisten. Um so mehr war die Schule eine unbestrittene Domäne des Hebräischen. Wie aus dem eben angeführten Ausspruch zu ersehen ist, pflegten viele Väter ihre Kinder schon im häuslichen Kreise durch Konversation in der alten nationalen Sprache für die Schule vorzubereiten. Bei alledem hatte man freilich nur die Knaben im Auge. Eine Verpflichtung, auch die Mädchen zu unterrichten, be-

[1]) Baba bathra, 21 a.
[2]) Siphre, Abschn. Ekeb; Sota, 49b, Baba kamma, 82—83.

stand eigentlich nicht. Allerdings war dies eine umstrittene Frage: während die einen der Meinung waren, daß der Vater auch seine Tochter in der Thora zu unterweisen habe, glaubten die anderen, daß „jeder, der seine Tochter in der Thora unterweist, ihr nur Unnützes beibringt", wohl aus dem Grunde, weil die Frau die Wissenschaft in ein Spiel, in ein Werkzeug ihrer Gefallsucht verwandeln könnte. Es ist jedoch anzunehmen, daß die Anforderungen der religiös-rituellen Lebensführung die Väter veranlaßten, auch die Töchter die wichtigsten hebräischen Gebete zu lehren und sie im Pentateuch, zumindest in der aramäischen Übersetzung, zu unterweisen. Die Frauenbildung fand, wie es scheint, auf dieser Stufe des häuslichen Unterrichts bereits ihren Abschluß, da der Mädchenschulen im Talmud nirgends Erwähnung getan wird (nur als seltene Ausnahmen werden manche Gelehrtengattinnen genannt, die sich auch selbst durch reiches Wissen auszeichneten, so z. B. die Gattin des R. Meir, Beruria, und die des R. Nachman, Jalta). Was hingegen die Knaben betrifft, so bedeutete für sie der Elementarunterricht zu Hause, wie bereits erwähnt, nur eine Vorstufe für die systematische Ausbildung in der Gemeindeschule[1]).

Der Schulzwang begann für die Knaben mit dem fünften oder sechsten Lebensjahr. Neben den Gemeindeschulen gab es auch Privatschulen. Die Gemeindeschule war an die Synagoge angeschlossen; die Grund- sowie die höhere Schule hieß „Beth sefer" (Haus des Buches, der Fibel), während die Hochschule „Beth ha'midrasch" oder „Beth-talmud" (Haus der Vorlesungen oder des Studiums) genannt wurde. Im Laufe der Zeit bürgerte sich jedoch der Name Beth ha'midrasch als eine gemeinsame Bezeichnung für die gewöhnlich im selben Gebäude untergebrachte Schule und Synagoge ein (die Synagoge für sich hieß „Beth ha'knesseth": Versammlungs- oder Gemeindehaus). Die Privatschule, die sich im Hause des Schulmeisters befand, trug den aramäischen Namen „Be-rab" (Schulmeisterhaus). Die Rangordnung der für die verschiedenen Altersstufen der Schüler bestimmten Schulen entsprach der Reihenfolge der durchzunehmenden Fächer: in der Elementarschule herrschte der Bibelunterricht vor (Mikra, was sowohl „Lesen" als auch „Schrift-Text" bedeutete), in der höheren die Unterweisung in der Mischna und in der Hochschule das Studium der Gemara oder des Talmud. Einer der palästinensi-

[1]) Sukka, 42a, Ketuboth, 50a, Sota, 20a.

schen Gelehrten ordnete den Unterrichtsstoff auf folgende Weise den einzelnen Altersstufen zu: mit fünf Jahren — die Mikra, mit zehn — die Mischna, mit fünfzehn — die Gemara. Das Studium des Pentateuch ließ man an manchen Orten nicht mit dem ersten, dem geschichtlichen Buche beginnen, sondern mit dem dritten, dem „Priesterkodex", d. i. mit dem gesetzgebenden Teil. Dieselbe sonderbar anmutende pädagogische Methode fand auch bei dem Talmudunterricht Anwendung: zunächst lehrte man die Halacha und erst dann die Haggada. Das Hauptinteresse galt eben allem Anscheine nach der Praxis des Lebens, der Unterweisung in den Gesetzen und Bräuchen. In den Elementarschulen Babyloniens kam ein Lehrer auf je fünfundzwanzig Schüler; stieg die Schülerzahl in derselben Gruppe auf vierzig, so pflegte man dem Lehrmeister einen Gehilfen (Resch duchana) zur Seite zu stellen, während eine fünfzig Schüler starke Gruppe unter der Obhut zweier ordentlicher Lehrer stand. Grundsätzlich durfte der Lehrer kein Lehrgeld von den Schülern erhalten, da eine Entschädigung für den zur religiösen Pflicht gemachten Thoraunterricht als anstößig galt. In der Praxis konnten jedoch die über keine anderen Einkünfte verfügenden Lehrer auf das Schulgeld nicht verzichten, und so suchte man für diese Honorierung irgendeinen Rechtfertigungsgrund ausfindig zu machen. Die einen meinten, der Lehrer werde nicht für die Unterweisung in der Thora, sondern nur für die den Kindern beigebrachte Fertigkeit im Lesen entlohnt; die anderen wieder nahmen an, daß der Lehrer nur für die von ihm übernommene Sorge um die Kinder bezahlt werde, während noch andere der Meinung waren, daß der Lohn allein für die „Arbeitslosigkeit" (Sechar batala) bezogen werde, d. i. für den von dem Lehrer geleisteten Verzicht auf jede andere Verdienstquelle. Gerade diese letzte Erwägung wurde in späterer Zeit für die Rechtfertigung des Unterrichtshonorars ausschlaggebend[1]).

Das Prinzip der allgemeinen Schulpflicht kommt im Talmud in einer ganzen Reihe von erhabenen Aussprüchen zum Ausdruck: „Die ganze Welt lebt von dem Odem der Schulkinder (Tinokoth schel beth-rabban)"; „Eine Stadt, die keine Schulkinder aufzuweisen hat, kann leicht zugrunde gehen: Jerusalem ist nur in dem Augenblick der Zerstörung anheimgefallen, als die Kleinen nicht mehr in die

[1]) Aboth, V, 26; Ketuboth, 50a; Wa'jikra rabba, VII, 3; Baba bathra, 21a; Bechoroth, 29a.

Schule gingen"; „In der Schrift heißt es: die Stimme Jakobs und die Arme Esaus — solange in den Synagogen und Schulen noch die Stimme Jakobs zu vernehmen ist, bleiben die Arme Esaus kraftlos". Auf die von den Judenhassern aufgeworfene Frage, ob das jüdische Volk überhaupt überwindbar sei, sollen zwei heidnische „Philosophen" geantwortet haben: „Macht nur den Rundgang durch ihre Synagogen und Schulen; vernehmt ihr dort die klingenden Stimmchen ihrer Kleinen, so gebt den Gedanken an die Überwindung dieses Volkes auf". „Tagtäglich sendet Gott seinen Engel aus, um die Welt zu zerstören, doch ein einziger Blick Gottes auf die Schulkinder und die Gelehrten genügt, um seinen Zorn in Erbarmen zu verwandeln"[1]). Die „Schulkinder" sind gleichsam der Gegenstand der allnationalen Verehrung, die Gewähr der geistigen Macht der Nation. Oben war bereits erwähnt, wie groß das Erstaunen der Sendboten des palästinensischen Patriarchen war, als sie in einer der Städte keine Lehrer, die sie mit dem Ehrennamen „Stadtwächter" bezeichneten, vorfanden (§ 22).

Ein Knabe, der dreizehn Jahre alt geworden war, galt als geistig reif und für sein religiöses Verhalten voll verantwortlich (Bar mizwa), folglich mußte er bis dahin das ganze System des Gesetzes in seiner allmählichen Entwicklung sich mit klarem Bewußtsein bereits angeeignet haben. Zugleich erfolgte dann der Übergang von der elementaren und der höheren Schule zu der Hoch-, zu der Talmudschule. Nicht allen war es freilich beschieden, die Stufe der Hochschulbildung zu erklimmen: „Gewöhnlich ist es so, daß von tausend die Bibel Studierenden nur hundert zur Mischna kommen, während von diesen nur zehn zum Talmud fortschreiten". Nicht alle Schüler kamen somit aus der Elementarschule in die höhere, um dann auch in die Hochschule zu gelangen, und dennoch war die Zuhörerzahl in den Talmudakademien sowohl in Palästina wie in Babylonien überaus beträchtlich. Hier lernte man, teils mit Hilfe von Büchern, teils mündlich, die ganze im Laufe der Jahrhunderte angehäufte Unmenge von „Halachoth", von Gesetzesbestimmungen, Deutungen und verschiedenen Schulansichten, die dabei der eingehendsten Analyse unterzogen wurden, und debattierte in leidenschaftlichster Weise über die umstrittenen Fragen, indem man nicht selten bei alledem nur die „Schärfung des Geistes der Studierenden" (le'chaded eth ha'talmidim) im Auge hatte. Die Methoden, die in den Schulen zur Anwendung kamen, waren sehr

[1]) Sabbat, 119 b; Bereschith rabba, 65, 16; Kalla rabbathi, II.

verschieden: während man in den einen Schulen vornehmlich die Dialektik (Pilpul) pflegte, ging man in den anderen eher auf die Verallgemeinerung und Systematisierung des Halachastoffes aus. Im palästinensischen Talmud herrscht die Meinung vor, daß die Systematisierung über der ins einzelne sich verlierenden Analyse stehe (Sadron kodem le'palplon): es gelte, „das Wissen in allgemeinen Grundsätzen anzulegen, um es dann nach und nach verausgaben zu können", ebenso wie man Kapital in hochwertigen Münzen anlege, um sie dann nach Bedarf einzuwechseln, wodurch die ständige Belastung durch das beschwerliche Kleingeld vermieden werde. Diese Ansicht fand jedoch in der Mehrzahl der babylonischen Schulen keine Zustimmung, und so schoß denn dort, wie bereits erwähnt, der „Pilpul" üppig empor. Am meisten wurde in den Talmudschulen das Gedächtnis geübt, da der größte Teil des durchzunehmenden Stoffes vor der endgültigen schriftlichen Fixierung des Talmud nur von Mund zu Mund tradiert zu werden pflegte. Hierbei bediente man sich allerhand mnemotechnischer Kunstgriffe (Simanin, das griechische „semeion": Zeichen). Ein „Gelehrter, der seine Wissenschaft vergessen hatte", mußte schon aus dem Grunde als einer der Bemitleidenswertesten erscheinen, weil in den Schriftwerken nur ein kleiner Bruchteil der Riesenschätze der mündlichen Lehre wiederzufinden war. Daher das unausgesetzte Studieren in den Schulen ganze Tage und Nächte hindurch, das Einprägen der „Halachoth" durch „hunderteinmaliges" Repetieren[1]).

In den vorhergehenden Kapiteln war bereits ausführlich von den Ergebnissen die Rede, die diese angestrengte, in Babylonien in den Akademien von Sura, Nehardea, Pumbadita und Machusa gepflegte geistige Arbeit gezeitigt hatte. Neben den talmudischen Hochschulen, den „Jeschiboth", und in Anlehnung an diese bestanden auch noch Volksuniversitäten, etwa von der Art der modernen „University extension". Um auch die Familienväter und die sonst durch ihr Tagewerk in Anspruch Genommenen, die die Hochschulen als ordentliche Hörer nicht besuchen konnten, vom Studium nicht ganz auszuschließen, pflegte man nämlich zweimal jährlich, in den Monaten Adar und Elul, d. i. am Ausgang der Winter- und der Sommerzeit, große, unter dem Namen „Kalla" (allgemeine Versammlungen, Universitäten) bekannte Schülertagungen zu veranstalten. In diesen Versammlungen, an

[1]) Aboth, V, 26; Erubin, 54b; Taanith, 7a. Jerus. Horaioth, III; Kohelet rabba, VII in fine; Siphre, Abschn. Ha'asinu; Chagiga, 9b.

denen sich neben den Gasthörern auch die ständigen Hörer der Hochschulen beteiligten, repetierte man in gedrängter Form noch einmal alles im abgelaufenen Semester Durchgenommene. Diese zweimal im Jahre für die Studierenden veranstalteten Repetitionen waren zugleich mit öffentlichen Vorlesungen für alle wissensdurstigen Bürger verbunden. Die letzte Woche jedes dieser Repetitionsmonate, die den großen Frühjahrs- und Herbstfeiertagen unmittelbar vorausgingen, wurde ausschließlich den populären Vorträgen gewidmet. Der Andrang der Zuhörer aus den verschiedensten Gegenden Babyloniens war dabei so groß, daß z. B. in Sura für die Zugereisten die Unterkunftsgelegenheiten nicht ausreichten, so daß die Mehrzahl der Gäste unter freiem Himmel, an den Ufern des Surasees, übernachten mußte[1]).

In der Mischna begegnen uns sorgfältig herausgearbeitete Charakteristiken verschiedener Kategorien von Lehrenden und Lernenden. „Der Jähzornige taugt nicht zum Lehrer, der Schüchterne nicht zum Schüler" (jenen wagt man nicht um eine Erklärung anzugehen, während dieser selbst nicht zu fragen wagt); „Vier Charaktere gibt es unter den Schülern: einer faßt schnell und vergißt schnell, da geht der Vorteil im Nachteil auf; einer faßt schwer und vergißt schwer, da geht der Nachteil im Vorteil auf; der dritte faßt schnell und vergißt schwer — das ist der beste Teil; der vierte faßt schwer und vergißt schnell — das ist der schlechteste Teil". „Vier Charaktere gibt es unter den Jüngern, die da sitzen vor dem Gelehrten (unter den Studierenden): der eine gleicht dem Schwamm, der alles einsaugt; der andere dem Trichter — bei dem geht es da hinein und dort hinaus; der dritte ist wie der Seiher: er läßt den Wein durch und behält die Hefe; der vierte endlich ist wie das Sieb, das den Mehlstaub durchläßt und das gereinigte Mehl zurückhält"[2]). Überall, wo von der Wissenschaft (Thora, Talmud) die Rede ist, wird in erster Linie die Halacha gemeint. Die Sagen und Belehrungen der Haggada kommen für das Schulsystem erst an zweiter Stelle in Betracht. Die Bedeutung der Haggada für die sittliche Erziehung wird jedoch allseitig anerkannt: „Derjenige, der den Midrasch (Haggada) kennt, mit der Halacha aber nicht vertraut ist, steht der Wissenschaft fern; wer hingegen die Halacha kennt und mit dem Midrasch nicht vertraut ist, steht der Furcht

[1]) Berachoth, 57 a, Baba bathra, 22 a (Rosch kalla). S. Iggereth R. Scherira und Aruch ha'schalem von Kohut, s. v. Kalla.

[2]) Aboth, II, 5; V, 12, 18.

vor der Sünde (der Tugend) fern. Der erstere ist ein Held (des Geistes), doch entwaffnet (der Waffe der Dialektik ermangelnd), der zweite ist hingegen kraftlos, aber voll ausgerüstet; nur wer das eine mit dem anderen vereinigt, ist ein Held in voller Ausrüstung"[1]).

Der Bibelunterricht in der Elementarschule machte den Schüler zugleich mit der altnationalen Sprache, mit der nationalen Geschichte und Religion vertraut; im Verein damit wurde ihm die Kunst des Lesens und Schreibens beigebracht. Alle sonstige Wissenschaft: Mathematik, Naturkunde, Geographie, allgemeine Geschichte, fremde Sprachen, war jedoch aus der damaligen Schule verbannt. Manche der Talmudgelehrten verfügten zwar über große Kenntnisse auch auf diesen Gebieten und stützten sich darauf in ihren Untersuchungen und Erwägungen (so auf die Geometrie in den die Agrar- und die Sabbatgesetze behandelnden Traktaten, auf die Anatomie bei der Erörterung der Vorschriften über das Viehschlachten, auf geschichtliche und geographische Kenntnisse in den haggadischen Partien), doch pflegte man sich diese „abseitsliegenden Kenntnisse" außerhalb der Schule anzueignen. Grundsätzlich galten aber die weltlichen Wissenschaften, die unter der allgemeinen Bezeichnung „griechische Weisheit" (Chachmath jewanith) zusammengefaßt wurden, als mit der nationalen Wissenschaft unvereinbar. Die Frage, ob man die „griechische Weisheit" erlernen dürfe, entschied einst R. Ismael in folgender Weise: „Es steht geschrieben (Jos. 1, 8), daß man über die Thora Tag und Nacht nachsinnen solle, also darfst du dich nur in jener Mußestunde, die weder Tag noch Nacht ist, mit der griechischen Weisheit befassen". Daß den Familienangehörigen des palästinensischen Patriarchen, die mit den römischen Behörden in Berührung kommen mußten, griechische Bildung zu genießen gestattet war, wurde bereits oben erwähnt. Manche ließen noch aus dem Grunde ihre Töchter das Griechische erlernen, weil dies „dem Mädchen zur Zierde gereiche", ihnen sozusagen einen gesellschaftlichen Schliff verleihe. Der Hauptgrund zur Verbannung der „griechischen Wissenschaft" aus der Schule war die Befürchtung, daß die Jugend sich von der heidnischen Philosophie, die auch außerhalb der Schule in keiner Weise geduldet wurde, bezaubern lassen könnte[2]).

So war denn die Wissenschaft ganz in den nationalen Schranken

[1]) Aboth de'Rabbi Nathan, Kap. 29.
[2]) Menachoth, 99b; Baba kamma, 83; Jerus. Pea, I.

eingeschlossen, innerhalb dieser wurde aber der *Kult der Wissenschaft* so weit getrieben wie bei keinem anderen Volke der alten Welt. Der Gelehrtenstand bildete die im Judentum am höchsten stehende Aristokratie, gegen die weder der Geburts- noch der Finanzadel aufzukommen vermochte. Das Verhalten des Jüngers dem Meister (Rab) gegenüber grenzte an Anbetung. Im Talmud wird die Frage aufgeworfen, wem man größere Hochachtung schulde, dem Vater oder dem Lehrer, und man stand nicht an, in einigen Fällen die Frage zugunsten des Lehrers zu entscheiden. Traf man z. B. den Vater und den Lehrer unter einer Last gebeugt, so mußte man zuerst dem Lehrer zu Hilfe eilen und erst dann dem Vater. Sogar aus der Gefangenschaft mußte man zuerst den Lehrer befreien, es sei denn, daß der Vater selbst dem Gelehrtenstande angehörte. Diese grenzenlose Verehrung des Lehrers wird folgendermaßen begründet: „Der Vater führt den Menschen nur in das irdische Leben ein, während der Lehrer ihn in die künftige Welt einführt", indem er ihm den Segen des geistigen Lebens zuteil werden läßt. Einer der ältesten „Sprüche der Väter" macht es sogar zur Pflicht, die „Ehrfurcht vor dem Lehrer der Ehrfurcht vor Gott gleich sein" zu lassen[1]). Gleich dem Meister in der Schule, wurde der Gelehrte in der Gemeinde verehrt. Unter der Bezeichnung „Gelehrter" (Chacham oder Talmid-Chacham) versteht der Talmud nicht nur einen geistig hochbegabten, sondern auch einen sittlich vollkommenen und gebildeten Menschen von geistiger Vornehmheit. Die Vorzüge eines solchen Menschen werden in den „Sprüchen der Väter" wie folgt geschildert: „Der Gelehrte (Chacham, hier vielleicht einfach als der „Gescheite" aufzufassen) spricht nicht vor dem, der ihm überlegen ist an Weisheit und Bedeutung, fällt keinem ins Wort, antwortet nicht voreilig, fragt, was zur Sache gehört, und antwortet vernünftig, indem er von dem, was das erste ist, zuerst spricht, von dem aber, was das letzte ist, zuletzt; von dem, was er nicht weiß, sagt er: Ich weiß es nicht, und (wenn er sich geirrt hat) gibt er die Wahrheit ohne weiteres zu". Im Traktat über die Weltgewandtheit („Derech erez") wird der Gelehrte oder der Gebildete als ein „Mann von guten Manieren" geschildert: er ißt nicht in Eile, ohne Platz genommen zu haben, leckt nicht die Finger ab, spuckt nicht in Gegenwart anderer aus, spricht wenig, lacht selten, sagt nicht leichtfertig: Ja, ja oder Nein, nein (d. h. er wägt seine Worte ab). „Der-

[1]) Baba mezia, 33a (Mischna); Aboth, IV, 13.

jenige, dessen innerer Gehalt seinem äußeren Verhalten nicht entspricht (en tocho ke'baro, d. h. der im Inneren nicht das ist, was er scheinen will), ist des Rufes als Gelehrter nicht würdig". Indessen blieben auch die Schattenseiten der Gelehrten nicht unbeachtet: so das übermäßige Selbstgefühl, die Heftigkeit, die Unnachgiebigkeit, das Grollen — Charakterzüge, die rückhaltlos getadelt werden. Eine feine psychologische Beobachtung fällt in der folgenden Gegenüberstellung auf: „Bei dem gemeinen Manne wird der Verstand im Alter verwirrt, während er bei dem Denker mit fortschreitendem Alter immer zuverlässiger wird"[1]).

Die schroffe Gegenüberstellung des gemeinen Mannes und des Gelehrten, wie sie hierbei zum Ausdruck kommt, war die Folge des besonders gepflegten geistigen Aristokratismus. Unter einem „gemeinen Manne" oder dem „Manne vom Lande" (Am-ha'arez) verstand man nicht einen Mann mit grobem Handwerk oder einen Schwarzarbeiter (lebten doch auch viele Gelehrte von ihrer Hände Werk und sogar von der Feldarbeit), ja nicht einmal den wenig Gebildeten, sondern vielmehr einen Menschen von roher Gesinnung, der seine religiösen und sittlichen Pflichten in jeder Weise vernachlässigte. Im einzelnen faßte man den Begriff „Am-ha'arez" in sehr verschiedener Weise auf. „Wer kann als Am-ha'arez gelten?", wird im Talmud gefragt, und nun kommen die verschiedenen Antworten: „Derjenige, der nicht morgens und abends das *Schma*-Gebet spricht; wer die *Tefillin* (Gebetkapseln) nicht anlegt; wer keine *Zizith* (Schaufäden) an seinem Gewande trägt; wer auf seinen Türpfosten keine *Mesusa* (Pergamentrolle, auf der das Hauptgebet geschrieben steht) hat; wer seine Kinder nicht für das Thorastudium erzieht". Andere gehen noch viel weiter und halten für einen Am-ha'arez jeden, der, obwohl im Besitze der Thora- und Mischnakenntnis, nicht unter der Anleitung der Gelehrten seine Studien gemacht hat. Die letztere Ansicht, die extremste Konsequenz der Zunftgelehrsamkeit, fand jedoch keine Billigung bei der Mehrzahl der Gebildeten, so daß als Hauptmerkmal der Unbildung die „Unkenntnis der Bibel, der Mischna und der Regeln des Anstandes (Derech erez)" galt, da dies gewöhnlich von der Mißachtung alles Wissens überhaupt sowie seiner Träger unzertrennlich war. Die solchen Menschen seitens der Gebildeten bekundete Geringschät-

[1]) Aboth, V, 7; Derech-erez sutta, V; Joma, 23a, 72b; Taanith, 4a; Sota, 5a; Sabbat, 152a; Kinnim, III (in fine).

zung wurde von jenen mit den gleichen wenig freundschaftlichen Gefühlen vergolten, und so sind denn im Talmud Spuren eines scharfen Kampfes zwischen den Aristokraten und den Plebejern des Geistes unverkennbar. Die Aristokraten behaupteten, daß der „Am-ha'arez" ein gefährlicher und schädlicher Mensch sei, der „den Gelehrten noch mehr haßt, als ein Andersgläubiger einen Juden". Es fehlte sogar nicht an Versuchen, den „Am-ha'arez" auch rechtlich zurückzusetzen: man sollte sich mit ihm nicht verschwägern (als Grund wurde dabei angegeben, daß der gemeine Mann seine Frau schlägt und sie überhaupt roh behandelt), sein Zeugnis vor Gericht galt als nicht beweiskräftig, die Verwaltung der Gemeindekasse sowie die Vormundschaft über Waisen durfte ihm nicht anvertraut werden. Man glaubte sogar, daß es nicht ungefährlich sei, mit einem solchen Menschen zu zweit unterwegs zu sein. So erklären sich manche Aussprüche des Talmud, die den „Am-ha'arez" als den Erzfeind erscheinen lassen („man kann ihn wie einen Fisch zerreißen" u. dgl.), harte Worte, die nur in der Hitze des Gefechtes fallen konnten. Doch wird in einer ganzen Reihe anderer Aussprüche ein versöhnlicherer Ton angeschlagen: „Die Gelehrten von Jabne pflegten zu sagen: Ich bin eine Kreatur Gottes und mein Nächster (der gemeine Mann) ist ebenso eine göttliche Kreatur. Ich verrichte mein Werk in der Stadt, er aber im Felde; ich stehe früh auf um meiner Arbeit willen (der geistigen), er um der seinigen willen. Vielleicht ist mein Werk dem seinigen überlegen, doch heißt es: viel oder wenig, wenn nur das Herz Gott zugetan ist". Es wurde die Meinung laut, daß zur Erfüllung des zum Thorastudium verpflichtenden Gebotes das Lesen eines einzigen Kapitels am Morgen und eines am Abend oder gar das Sprechen des Morgen- und des Abendgebetes genüge. Eine so nachsichtige Beurteilung des Am-ha'arez mochte die Gegensätze mildern, konnte jedoch den Antagonismus zwischen der gebildeten und der ungebildeten Schicht nicht aus der Welt schaffen. Der Unwillen gegen die Vorherrschaft der geistigen Aristokratie blieb noch lange die Grundstimmung in den niedrigeren Schichten des Volkes[1]).

War die Hochschulbildung somit nur einem kleinen Teil der Bevölkerung zugänglich, so war hingegen die Elementarbildung ein Gemeingut des ganzen Volkes, wenigstens seiner männlichen Hälfte, für

[1]) Pessachim, 49b; Berachoth, 17a und 47b; Baba mezia, 33b; Menachoth, 99b.

die der Schulzwang galt. Wie erwähnt, wurde in den Elementarschulen der Unterricht im Lesen und Schreiben in den beiden verwandten Sprachen, der hebräischen und der aramäischen, in der Sprache der Bibel und der Synagoge einerseits und in der Umgangssprache andererseits erteilt. Angesichts der großen Nachfrage nach den Büchern der Heiligen Schrift erlernte man die Schreibkunst nicht nur zu Bildungszwecken, sondern auch als Handwerk. Der Beruf der Bücherkopisten (Soferim) und der Libellaren (vom lateinischen „libellarius"), d. i. der Schreiber an den verschiedenen Verwaltungs- und Gerichtsstellen, war besonders in Palästina verbreitet. Der heilige Hieronymus berichtet, daß in jüdischen Häusern Schränke voll Bücher standen und daß in den Synagogen große „Archive" verwahrt wurden. Diese Büchereien bestanden wohl aus verschiedenen Abschriften der biblischen, vielleicht auch der apokryphischen Bücher, sowie aus den Mischnatraktaten und den Ergänzungen dazu. Die Kunstfertigkeit der jüdischen Schreiber, die die biblischen Bücher für ein bestimmtes Entgelt abzuschreiben pflegten, nahmen auch die Christen nicht selten in Anspruch, um so mehr als es unter den Kopisten Kenner des Griechischen gab, die mit der Septuaginta, der Übersetzung des Akylas, der apokryphischen Literatur und dem Neuen Testamente wohl vertraut waren. Den Schreiberberuf übten gar häufig sogar hervorragende Gelehrte aus: ein Libellar, der sich seinen Unterhalt durch Abschreiben der Heiligen Schrift verdiente, war z. B. der große R. Meir; denselben Beruf hatten auch manche andere Gesetzeslehrer, wie dies aus ihrem Beinamen *Safra* zu ersehen ist. Zu den Schreibern, die den religiösen Bedürfnissen entgegenkamen, zählten auch die Abschreiber jener Bibelstellen, die, auf Pergamentröllchen übertragen, in die „Mesusoth" und „Tefillin" eingesetzt zu werden pflegten. Andere Schreiber wählten als besonderes Fach die Abfassung von allerhand Rechtsurkunden, von Verträgen und Schuldverschreibungen, Kauf- und Scheidebriefen, von letztwilligen Verfügungen u. dgl. m.[1])

Was die Schreibutensilien betrifft, so waren sie überaus mannigfaltig. Gewöhnlich schrieb man auf aus Tierhäuten verfertigtem Pergament (Kelaf, Gewil) oder auf Papier (Nejar), eine Art Papyrus; doch waren nach wie vor auch noch viel primitivere Schreibmaterialien im Gebrauch: Stein, Holz (mit Wachs bedeckte Tafeln), sowie

[1]) Trakt. Soferim, passim; Erubin, 13a; Pessachim, 50b (die letztere Stelle bezeugt, daß die Schreiber eine nur notdürftige Existenz zu führen vermochten).

Tonscherben. Für Bücher verwendete man vornehmlich Pergament, für Briefe, Rechnungen und sonstige Urkunden meistens Papier. Zwei zusammengeheftete, mit Wachs bestrichene Täfelchen, etwa von der Art des heutigen Schreibheftes, dienten zur Eintragung geschäftlicher Notizen (der „Pinkas" oder „Pinax" des Krämers). Den auf den Pergamentbogen geschriebenen Büchertext pflegte man in schmale Spalten einzuteilen; darauf wurden die einzelnen Bogen zu einem fortlaufenden Streifen zusammengenäht, dieser wurde dann um eine längliche Holzwalze gewickelt und ergab so die Rolle oder das Buch (Megilla, Sefer). Zum Schreiben benutzte man aus Ruß verfertigte Tinte oder schwarze Tusche (Dejo). Zur Verwendung kamen aber auch andere Farbstoffe, darunter namentlich die Goldfarbe (Chrysographie). Als Schreibwerkzeug diente der „Stil" oder der Schreibgriffel, noch häufiger aber Schreibfedern aus Schilfrohr, die mit dem in die hebräische Sprache übergegangenen griechischen Wort „kalamos" bezeichnet zu werden pflegten.

Urkunden und Geschäftsdokumente wurden gewöhnlich in der aramäischen Sprache, der Umgangssprache der gesamten orientalischen Judenheit, abgefaßt. Es war dies eigentlich eine gemischte hebräisch-aramäische Mundart, die von der syrischen Sprache, deren sich manche morgenländische Kirchenväter jener Zeit in ihren Schriften bedienten, sehr erheblich abwich. Diese Mundart zerfiel wiederum in zwei verschiedene Dialekte, den palästinensischen und babylonischen, wie dies namentlich aus der verschiedenen Stilisierung der beiden Talmude erhellt. Zur Literatursprache wird diese aramäische Mundart erst in der *Gemara* der beiden im Laufe des V. und VI. Jahrhunderts abgefaßten Talmude, während das Schrifttum bis dahin ganz von der hebräischen Mischnasprache beherrscht war. Ihre besondere nationale Prägung erhielt hierbei die aramäische Schriftsprache noch durch die Verwendung des hebräischen Alphabets, sowie der Quadratschrift, die gegen die in der „Peschita" (syrische Bibelübersetzung) und in den Werken der Kirchenväter, z. B. in denen des Aphraates und Ephraem Syrus, gebrauchte syrische Schriftart schroff abstach.

§ 49. Die Gemeindeverfassung

In jeder Stadt mit einer mehr oder minder beträchtlichen jüdischen Bevölkerung bestand eine wohlorganisierte autonome *Gemeinde*,

die im Talmud bald schlechtweg „Stadt", bald „Stadtverband" (Cheber ir), bald „Gemeinschaft", bald wieder „Versammlung" (Zibbur, Knesseth) genannt wird. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde war für die ständigen Stadtbewohner obligatorisch, ebenso wie die Teilnahme an der Gemeindeverwaltung für die dazu Erwählten. Viele der Aussprüche der palästinensischen und babylonischen Gesetzeslehrer suchen dieses Pflichtbewußtsein gegenüber der Gemeinschaft dem Volke nachdrücklich einzuschärfen: „Sondere dich von der Gemeinschaft nicht ab"; „Nie und nimmer soll der Mensch sich vom Ganzen (dem Kollektiv) lostrennen"; „Die Abtrünnigen, die Denunzianten und die die Gemeindeordnung Verletzenden sind zu ewigen Qualen in der Hölle verdammt"; „Ein Weltzerstörer (ein Zerstörer der sittlichen Weltordnung) ist der, der da sagt: Wozu all diese sozialen Lasten, wozu die Gerichtssitzungen, wozu all diese Zucht und Ordnung, wenn ich auch ohne dies in meinem Privatleben unbehelligt bleibe?"[1])

An der Spitze der Gemeinde stand ein Rat, der sich aus mindestens drei Mitgliedern mit dem Ehrentitel „Parnassim", Vormünder, zusammensetzte. Gewöhnlich zählte er in mittelgroßen Gemeinden sieben Mitglieder, die man die „sieben Erlesensten der Stadt" (Schebaa tube ha'ir) zu nennen pflegte; es gab indessen auch zwölfgliedrige Stadträte. In Palästina sowie in der römischen Diaspora überhaupt wurde der jüdische Gemeinderat, ebenso wie der allgemeine Munizipalrat, mit dem griechischen Namen „boule" bezeichnet, während seine Mitglieder „bouletai" und seine Leiter „Archonten" oder „Archisynagogen" hießen. Bei den Gemeinderatswahlen kamen in erster Linie die Gelehrten, sodann die ältesten und angesehensten Männer überhaupt als Amtsanwärter in Betracht. In Palästina waren nach dem Bericht des heiligen Hieronymus die Gemeinderepräsentanten (praepositi) gewöhnlich Gelehrte, die sich einer Vorprüfung in der religiösen Gesetzeskunde unterzogen hatten. Doch werden diese Vertreter der Geistlichkeit wohl nur einen Teil des Gemeinderates gebildet haben, der sicherlich auch Laien zu seinen Mitgliedern zählte. Aus den Predigten des Johannes Chrysostomus ist zu ersehen, daß in Antiochia die jüdischen „Archonten" alljährlich im September, d. i. im Monat des jüdischen Neujahrs, gewählt zu werden pflegten. Der Talmud kommt oft auf die für einen Gemeindeführer oder „Parnass" (Par-

[1]) Aboth, II, 4; Berachoth, 49b; Rosch ha'schana, 17a; Tanchuma, Abschn. Mischpatim.

nass al ha'zibbur) unentbehrlichen Eigenschaften, sowie auf dessen Stellung innerhalb des Gemeinwesens zu sprechen. Er müsse sich nämlich vor allem mit dem Gedanken vertraut machen, daß „jeder, der zum Haupt der Gemeinde ernannt wird, in Wirklichkeit ihr Diener wird", daß ferner „der sich mit den Gemeindeangelegenheiten Befassende gar oft nicht einmal Zeit zum Schlafen hat", wobei er nicht selten auch noch den Verunglimpfungen und Beschimpfungen von seiten der Menge ausgesetzt sei. Sprichwörtlich wurde die Redensart, daß „die Herrschaft ihren Träger zu Grabe trägt", daß also das öffentliche Wirken das Leben verkürzt. In schärfster Weise wird die Machtgier und erst recht die Jagd nach für Geld zu kaufenden Ehrenämtern getadelt, doch nicht minder trifft, wie schon erwähnt, der Tadel diejenigen, die sich den beschwerlichen Pflichten gegenüber der Gesamtheit zu entziehen suchen. Der „Parnass" müsse in uneigennütziger, rechtschaffener Weise im Dienste der Gemeinde stehen, ohne irgendwie der Herrschsucht zu verfallen: „Über einen sich überhebenden Parnass vergießt Gott selber Tränen". Verdammt wird auch ein „Parnass, der der Gemeinde unnützerweise, nicht um der Sache Gottes willen, Schrecken einjagt (der seine Gewalt mißbraucht)". Vorwürfe wegen Ehrgeiz und Herrschsucht bleiben nicht selten auch den höchsten Repräsentanten der Selbstverwaltung, den Patriarchen und Exilarchen, nicht erspart. Bekannt ist der von den Gelehrten mit dem Patriarchen Jehuda II. geführte Streit über die Tragweite der Verantwortung der Obrigkeit einerseits und der Gesamtheit andererseits; während die einen behaupteten: „Wie der Parnass, so die Gemeinde", meinten die anderen: „Wie die Gemeinde, so der Parnass". Doch behielt, wie es scheint, die erste Meinung die Oberhand, und so wurden nicht selten gegen die Volksführer verblümte Vorwürfe in der Art der folgenden laut: „Dem Kopfe nach reckt sich auch der Rumpf, dem verirrten Hirten folgt die verirrte Herde"[1]).

Welche Vorstellungen man mit dem Begriff einer wohlorganisierten Gemeinde verband, ist aus dem folgenden Rate zu ersehen: „Ein Mann von Bildung (Talmid chacham) soll sich in einer Stadt, wo die folgenden zehn Dinge fehlen, nicht aufhalten: nämlich, wo kein Gericht und keine Strafgewalt da ist, keine Wohlfahrtskasse, keine

[1]) Baba bathra, 143a (sonstige Stellen über die „boule" s. Aruch s. v. Bul.); Berachoth, 55a; Rosch-ha'schana, 17a; Chagiga, 5b; Horajoth, 10; Erachin, 17a.

Synagoge, kein Badehaus, keine Bedürfnisanstalten, kein Arzt, kein Feldscher (der zur Ader läßt), kein Schreiber und kein Lehrer für den Anfangsunterricht". Indirekt werden hier also die Hauptfunktionen der Gemeindeverwaltung umschrieben: die Pflege der äußeren Ordnung und die Gesundheitspflege, die Sorge für die Synagoge, das Gerichtswesen, die Wohltätigkeitseinrichtungen und die Volksschulen. Darüber hinaus finden sich in beiden Talmuden Angaben über die rein munizipalen und polizeilichen Funktionen, die den jüdischen Gemeinden in den ausschließlich oder zum größten Teil von Juden bewohnten Städten gewöhnlich oblagen. Der Gemeinderat pflegte hier die Nahrungsmittelpreise zu normieren, kontrollierte mit Hilfe der „Agoranomen" oder Handelskontrolleure die Einhaltung der Höchstpreise sowie richtiges Maß und Gewicht, trug Sorge für die Reinhaltung der Straßen, für die Wasserversorgung und die Volksbäder wie auch für die Bewachung der Stadt oder des jüdischen Viertels durch besondere Wächter. Noch unter den byzantinischen Kaisern standen den jüdischen Gemeinden Palästinas sowie der angrenzenden Diaspora besondere Märkte zur Verfügung, und ein kaiserliches Dekret vom Jahre 396 untersagt den nichtjüdischen Beamten ausdrücklich, sich in die Beaufsichtigung dieser Märkte und in die Regulierung der Preise einzumischen[1]).

Die Hauptfunktion der autonomen Gemeinde bestand indessen in der Organisierung der gerichtlichen Gewalt, die bei den damaligen Lebensverhältnissen mit der vollziehenden Gewalt fast unlösbar verbunden war. Die Richter (Dajanim) wurden in den Hauptgemeinden Palästinas vom Patriarchen ernannt, während sie in Babylonien der Exilarch zu ernennen hatte; doch pflegten in der Praxis die Gemeinden selbst ihre Richter zu wählen (so besonders in Palästina, namentlich nach Beseitigung des Patriarchats). Dem jüdischen Gerichte stand in beiden Ländern nicht nur die Entscheidung in zivilrechtlichen Sachen sondern auch die Urteilsfällung in strafrechtlichen zu; zur Vollstreckung eines härteren Urteils in einer Kriminalsache pflegte man jedoch den Verurteilten den Staatsbehörden auszuliefern. Die Gesetze des christlichen Rom und Byzanz schmälerten allerdings in empfindlicher Weise die Gerichtshoheit der jüdischen Gemeinden in Palästina (Gesetz vom Jahre 398, s. oben, § 36), so daß schon der heilige Hieronymus voll Befriedigung darauf hinweisen konnte, daß die

[1]) Sanhedrin, 17b. Cod. Theod. XVI, 8, 10.

jüdischen Richter den römischen Behörden unterstellt seien; doch hat sich desungeachtet die unabhängige jüdische Gerichtsbarkeit, soweit innerjüdische Angelegenheiten in Betracht kamen, sogar nach dem Falle des Patriarchats erhalten können, da die Prozeßparteien selbst es gewöhnlich vermieden, ihre Sache bei einem römischen Gerichte anhängig zu machen. In Babylonien ging diese Unabhängigkeit noch viel weiter, da die Exilarchen, deren Macht von der persischen Regierung stets respektiert wurde, zugleich als Oberrichter fungierten. So pflegte denn hier das jüdische Gericht sogar solche Strafarten wie die Gefängnis- und die Todesstrafe selbst in Vollzug zu bringen. Zu Richtern wurden rechtskundige Personen bestellt, wobei die Mitglieder des Richterkollegiums (Beth-din) nicht selten aus der Mitte des akademischen Kollegiums gewählt wurden, ganz so wie ehedem aus der Mitgliedschaft der lokalen Synhedrien. Die Gerichtsverhandlungen wurden an bestimmten Gerichtstagen (Jome de'dina) abgehalten; es geschah dies gewöhnlich am Montag und Donnerstag, wenn sich das Volk aus der Umgegend in den Synagogen zum Anhören der Vorlesungen aus der Thora zu versammeln pflegte. Ein altes Gesetz bestimmte, daß die vermögensrechtlichen Sachen vor einem aus drei Personen bestehenden Gerichtskollegium oder einem eigens für den betreffenden Fall von den Prozeßparteien bestellten Schiedsgericht verhandelt werden sollten, während die strafrechtlichen Sachen vor einem aus dreiundzwanzig Mitgliedern bestehenden Gericht, dem sogenannten „kleinen Synhedrion", verhandelt werden mußten. Doch erfuhr in der talmudischen Epoche die Gerichtsorganisation eine gewisse Vereinfachung: vermögensrechtliche Streitigkeiten wurden nicht nur von einem dreigliedrigen Gericht zur Entscheidung gebracht sondern manchmal auch nur von dem Gerichtsvorsteher allein; für die komplizierteren zivil- und strafrechtlichen Sachen war aber ein Gerichtskollegium zuständig, das drei bis zehn Mitglieder umfaßte. Im allgemeinen galt jedoch die von einer einzigen Person ausgeübte Rechtsprechung als der Norm nicht ganz entsprechend, und so war das dreigliedrige Kollegium die übliche Form des „Beth-din". „Richte nicht allein — so lautet das Vermächtnis der Väter der Synagoge — denn es gibt nur Einen (Gott), der da richtet allein". Dem fügt ein anderer Gelehrter noch hinzu: „Nicht einmal Gott richtet allein, denn es heißt (in der Erzählung von der Entscheidung des Loses des Königs von Israel, I. Kön. 22, 19), daß die himmlischen Heerscharen

Gott zur Rechten und zur Linken standen, d. h. daß die einen auf Freisprechung, die anderen auf Verurteilung plädierten"[1]).

Die Rechtsprechung galt als eine überaus weihevolle Handlung. Das Richteramt war ein Ehrenamt und mußte grundsätzlich ohne jede von seiten der Gemeinde oder der Prozeßparteien gewährte Entlohnung versehen werden. Nicht einmal bei einer schiedsgerichtlichen Verhandlung durfte sich der Richter für seine Mühewaltung von den Parteien bezahlen lassen; nur in ganz bestimmten Fällen war es dem Richter gestattet, für den ihm durch die Unterbrechung seiner gewöhnlichen Berufsarbeit verursachten Verlust eine Entschädigung anzunehmen. Es ist indessen zu vermuten, daß Berufsrichter, die über keine sonstigen Einnahmequellen verfügten, von der Gemeinde dennoch ein Gehalt bezogen[2]). Die Garantien einer unparteiischen Rechtspflege waren aufs peinlichste ausgebaut. Nicht nur die Bestechung des Richters durch Geld war streng untersagt, sondern ebenso auch die „Bestechung durch Worte" oder irgendwelche Dienstleistungen. Im Talmud wird von Richtern erzählt, deren Gewissenhaftigkeit so weit ging, daß sie, wenn sie einer der Parteien zufällig etwas zu verdanken hatten, sich selbst für befangen erklärten. Dem berühmten Gesetzeslehrer von Nehardea, dem Richter Samuel, war einst ein Unbekannter beim Übersetzen über einen Fluß dadurch behilflich, daß er ihm die Hand reichte und ihn ans Ufer zog. „Wer bist du?" — fragte ihn Samuel. „Meine Sache ist in eurem Gerichte anhängig" — gab der Passant zur Antwort. „Dann", meinte Samuel, „kann ich in dieser Sache nicht mehr Richter sein". Es galt grundsätzlich: „Richte nicht in einer Sache, an der dein Freund oder dein Feind beteiligt ist, denn in der Sache des Freundes wird dem Richter ein Grund für die Verurteilung und in der des Feindes ein Grund für die Freisprechung entgehen". Streng untersagt war es dem Richter, in die Vernehmung einer der Parteien einzutreten, ehe die Gegenpartei erschienen war, und auch den Parteien selbst war es verboten, ihre Sache in Abwesenheit des Gegners und außerhalb der Gerichtssitzung dem Richter vorzutragen. Dem Richter war es zur Pflicht gemacht, die Streitenden durchaus in gleicher Weise zu behandeln: so

---

[1]) Sanhedrin, passim (besonders Kap. I u. III). Aboth, IV, 8; Jer. Sanhedrin, I.

[2]) Dies war jedenfalls während der folgenden arabischen Epoche in Babylonien die Regel.

pflegte man in Streitsachen, in denen ein „Am-ha'arez" gegen einen Gelehrten auftrat, auch jenen zum Platznehmen aufzufordern, wenn man aus Hochachtung für die Gelehrtenwürde seinem Widersacher den Platz zu behalten gestattete[1]).

Das talmudische Ideal der Rechtspflege vermittelt zugleich einen Begriff von den im praktischen Leben nicht seltenen Abweichungen von diesem Idealbild. „Unsere alten Weisen sagten, die Welt beruhe auf drei Dingen, auf der Wahrheit, der Gerechtigkeit und dem Frieden: diese drei sind aber nur Eines, denn wo Gerechtigkeit ist, dort ist auch Wahrheit und Frieden; wird dagegen an der Gerechtigkeit gerüttelt, so kommt auch die Welt, deren eine Grundfeste sie ist, ins Wanken". „Siehst du ein Geschlecht, über das viel Unheil gekommen ist, so halte nur recht gut Umschau unter den Richtern, denn wegen der (unehrlichen) jüdischen Richter kommt alles Unheil über die Erde". In einem der Aussprüche tritt die Empörung über jene Richter hervor, die „in den Händen der Chasanim (der synagogalen Beamten) als Stock dienen", sowie über die mit den Richtern verschwägerten Rechtsgelehrten, die es jenen ermöglichen, durch ausgeklügelte Deutungen das Recht nach Belieben zu beugen. Vorwürfe treffen vielfach auch das „Patriarchenhaus" (Be-nessia), das manchmal ungerechte Richter einsetzte (oben, § 21). Der palästinensische Amoräer R. Simlai sagte einmal: „Die Richter erniedrigen die göttlichen Vorschriften in den Augen des einfachen Volkes: der Gelehrte (Richter) predigt, daß man Geld nicht auf Zinsen ausleihen dürfe, tut es aber selbst; daß man nicht ausbeuten dürfe, beutet aber selbst aus; daß man nicht stehlen dürfe, ist aber selbst ein Dieb". Freilich bildeten solche Richter nur eine seltene Ausnahme. Aus den vielen Erzählungen, in denen die Personen mit Namen genannt sind, ist zu ersehen, daß die jüdischen Richter im allgemeinen ihren Pflichten durchaus gewissenhaft nachkamen. Das Recht war für sie von seiner Grundlage, der Sittlichkeit, unzertrennlich. Ihr Ideal war das Richten nach dem Gewissen, das Friedensgericht: sie suchten nach Möglichkeit, die Streitenden zu versöhnen, sie zu einem Vergleich (Peschara) zu veranlassen. „Kommt das Gesetz in all seiner Strenge (Mischpat, jus strictum) zur Anwendung, so bleibt weder für den Frieden noch für die volle Gerechtigkeit Raum übrig; nur bei einem Vergleich kann man das Gesetz mit dem Frieden und der Gerechtig-

[1]) Ketuboth, 105 b, Bechoroth, 89 a, Schebuoth, 30 a—b.

keit in Einklang bringen". Das alte Vermächtnis: „Handle über die Gesetzesnorm hinaus (li'fnim mi'schurath ha'din)", d. i. tue noch mehr als das Gesetz verlangt, wird von dem folgenden Ausspruch des R. Jochanan treffend beleuchtet: „Nur aus dem Grunde verfiel Jerusalem der Zerstörung, weil man dort allein nach dem strengen Thoragesetze urteilte und nicht über die Gesetzesnormen hinaus handelte". Für die Milderung des Gesetzes um der Gebote der Sittlichkeit willen wurde das folgende Beispiel angeführt: Lastträger zerschlugen einst bei einem Weinhändler ein Faß Wein, und so nahm ihnen denn der Lohnherr als Entschädigung ihre Kleider. Die Lastträger beschwerten sich bei dem Richter Rab, und dieser befahl dem Arbeitgeber, die Kleider zurückzugeben. „Entspricht denn das dem Gesetze?" fragte der Weinhändler. „Gewiß, lautete die Antwort, denn es steht geschrieben: Damit du den Weg der Guten wandelst". Darauf erklärten die armen Lastträger Rab, nun hätten sie sich den ganzen Tag abgemüht und, um ihren Arbeitslohn gekommen, hätten sie jetzt nichts zu essen. Rab zögerte nicht, ihnen auch den Lohn zuzubilligen. „Ist denn das die gesetzliche Vorschrift?" fragte wiederum der Arbeitgeber. „Gewiß, antwortete Rab, denn es steht geschrieben: Wandle den Weg der Frommen". Soweit die Gesetzesformel dem sittlichen Bewußtsein nicht mehr genügte, galt es eben, „über die Gesetzesnorm hinaus" zu handeln[1]).

Zu den wichtigsten Obliegenheiten der Gemeindeverwaltung gehörte ferner die *soziale Fürsorge*, die Sorge um die notleidenden und hilfsbedürftigen Mitglieder der Gemeinde. Der Not der Armen wurde in den allerverschiedensten Formen gesteuert. Jedermann war verpflichtet, den von Haus zu Haus ziehenden Bettlern das Almosen nicht vorzuenthalten. So pflegten denn die Bettler in den Häusern der Wohlhabenden nicht um Hilfe zu flehen, sondern vielmehr ihren Teil als das ihnen aus Gerechtigkeitsgründen Geschuldete zu fordern. (Bezeichnend ist es, daß das hebräische Wort „zedaka" zugleich Wohltätigkeit und Gerechtigkeit bedeutet, im Gegensatz zu der auch im Deutschen heimisch gewordenen Bezeichnung „Elemosyne", die vor allem das Erbarmen, den Gnadenerweis, zum Ausdruck bringt.) Eine viel entscheidendere Bedeutung hatte indessen die wohlorganisierte soziale Hilfe, die den Mittellosen, den Waisen und Siechen zuteil zu werden pflegte. Der Gemeinde stand eine „Wohlfahrtskasse"

[1]) Debarim rabba, II, 12 u. V, 1; Sabbat, 139 a; Sanhedrin, 6—8, 32 b; Baba mezia, 30 b, 83 a (gegen Ende des Kap. VI).

(Kuppa schel zedaka) zur Verfügung, aus der die Notleidenden sowohl in bar als in natura Unterstützungen erhielten. Diese wurden gewöhnlich einmal wöchentlich, am Freitag, und außerdem am Vorabend der Feiertage ausgeteilt. Eine Notstandsküche (Tamchuj: Schüssel, Kessel) speiste überdies die ortsansässigen sowie die zugereisten armen Leute. Auch die Versorgung der armen Bräute mit einer Mitgift, das Schulgeld für arme Waisen, die bei der Pflege der mittellosen Kranken entstehenden Kosten, sowie das „Loskaufen der Gefangenen (der Verhafteten)" fiel der Gemeindekasse zur Last. Die Spenden zugunsten der Wohlfahrtskasse wurden von den wohlhabenderen Gemeindemitgliedern aus freien Stücken beigesteuert; viele besteuerten sich dabei selbst mit einem ständigen Beitrag in der Höhe eines zehnten Teiles ihres gesamten Einkommens (Maasser, der Zehnte). Freilich gab es auch Geizige, die die Beiträge für die Wohlfahrtskasse zu hinterziehen suchten, so daß man sie durch Pfändung ihres Besitzes zu der Entrichtung der Spenden zwingen mußte. Das Einsammeln der milden Gaben und deren Verteilung lag besonderen, dem Gemeinderat unterstehenden Einnehmern (Gabae zedaka) ob. Zur besseren Kontrolle wurde grundsätzlich bestimmt, daß man bei diesen Kollekten die Runde nur zu zweit machen solle, während bei der Verteilung des Gesammelten nicht weniger als drei Personen anwesend sein mußten. In der Regel verteilte man die Subventionen zuerst unter die ortsansässigen Armen und erst darauf unter die Fremden, die Zugereisten. Zur Aufrechterhaltung gutnachbarlicher Beziehungen (mi'pne darke schalom) galt es als geboten, auch den armen Fremdstämmigen, den Nichtjuden (Anije nochrim), Fürsorge angedeihen zu lassen, und zwar mußte man sie in der Volksküche speisen, ihre Kranken pflegen und ihre Toten bestatten[1]).

Die Auffassung der sozialen Fürsorge, die sich im Judentum jener Epoche eingebürgert hatte, war von großen, weitausholenden Gesichtspunkten bestimmt. Man erblickte darin gleichsam ein Gegengewicht gegen die Mängel der wirtschaftlichen Verfassung, gegen die Ungleichheit in der Verteilung der Güter. „Es hockt der Arme und murrt gegen Gott: ‚Was bin ich denn schlechter als dieser da? Er ist Herr in seinem Hause, und ich muß umherwandern; er schläft zu Hause in seinem Bett, ich aber muß mich hier herumwälzen!' Hilfst du nun einem solchen Armen, so versöhnst du gleichsam Gott

[1]) Baba bathra, 8—11; Baba mezia, 71 a; Gittin, 61 a.

mit ihm selber" (indem du den Mißton in der Weltordnung zu beseitigen suchst); „Gib Gott einen Teil von dem wieder, was ihm gehört, denn mitsamt allem, was du dein eigen nennst, bist du sein Eigentum"; „Mehr als der (reiche) Hausherr für den Armen tut, tut der Arme für den Hausherrn (indem er ihn in seiner Sittlichkeit fördert)". Bei der Darreichung des Almosens wurde besondere Rücksichtnahme empfohlen, damit der Arme sich nicht erniedrigt fühle. In höchsten Ehren stand die nicht öffentlich geleistete Hilfe, die „Wohltätigkeit im Verborgenen". Als R. Jannai einst gesehen hatte, wie einer einem Armen vor aller Welt eine Münze schenkte, sagte er: „Lieber solltest du gar nichts geben, als durch deine Gabe dem Armen Schimpf antun". Bei der Erweisung von Wohltaten durfte zwischen einem Gelehrten und einem Manne aus dem Volke kein Unterschied gemacht werden. Charakteristisch für die damaligen Sitten ist die bereits wiedergegebene Erzählung, wie Rabbi (Jehuda ha'Nassi), der nur die notleidenden Gelehrten als der Unterstützung würdig erachtete, von Jonathan ben Amram eines Besseren belehrt wurde und seinen ursprünglichen Standpunkt aufgab (§ 19). — Besonderen Wert legt der Talmud auf die Form der Hilfeleistung und die Gesinnung des Hilfeleistenden: „Liebesdienst (Gemiluth chessed)" geht über Geldunterstützung. Diese beiden Arten der Hilfeleistung werden auf folgende Weise in Gegensatz zu einander gebracht: „Das Almosen ist nur eine Geldgabe, während der Liebesdienst sowohl in der Form einer Geldgabe wie auch als persönlicher Dienst geleistet werden kann; jene wird nur den Armen, dieser aber sowohl den Armen als den Reichen zuteil; im ersten Falle wird nur Lebenden geholfen, im letzten hingegen sowohl Lebenden als Toten (nämlich bei der Bestattung)". Zu den Liebesdiensten zählen alle Arten von materieller und moralischer Unterstützung, die dem Nächsten in uneigennütziger Weise gewährt werden: so das unverzinsliche Darlehen, die Gastfreundschaft, die Errettung aus Lebensgefahr, das Besuchen von Kranken, die Tröstung der Trauernden[1]).

§ 50. Die religiöse Lebensführung und der Volksglaube

Eine besondere Fürsorge ließ der Gemeinderat der Synagoge als dem Mittelpunkt des religiösen Lebens der Gemeinde angedeihen. In

[1]) Midrasch Wa'jikra rabba, Kap. 34, 10, 16. Aboth, III, 8. Chagiga, 5 a; Baba bathra, 8 a; Sukka, 49 b.

den Ländern der römischen Diaspora wurde die jüdische *Gemeinde* als solche mit dem griechischen Namen „Synagoge" (synagoge ton joudaion) bezeichnet, während das Gebetshaus „proseuche" genannt zu werden pflegte; doch übertrug sich im Laufe der Zeit die Bezeichnung „Synagoge" auch auf die Andachtsstätten. In Palästina und Babylonien hatte man für das Gebetshaus die hebräische Bezeichnung „Beth ha'knesseth" oder die aramäische „Be knischta", das Versammlungshaus. Für die religiösen Angelegenheiten scheint ein besonderer, aus den Mitgliedern des Gemeinderates gewählter synagogaler Ausschuß zuständig gewesen zu sein. Der synagogalen Verwaltung stand das „Haupt der Synagoge" (Rosch ha'knesseth) vor, für das die römische Amtssprache die Bezeichnung *Arcisynagogus* hatte. Ihm unterstand als Vollstrecker seiner Verfügungen der „Chasan", ein Aufseher, der auf die Ordnung während des Gottesdienstes aufzupassen hatte. Der „Chasan" war zugleich der Kustos der in der synagogalen Lade verwahrten Thorarollen, die er während der öffentlichen Vorlesungen herbeizuholen hatte; er hatte ferner beim Anbruch des Sabbat und bei dessen Ausgang sowie an dem „Feste des Hornblasens", am Roschha'schana, ins Horn zu stoßen; darüber hinaus versah er manchmal auch die Obliegenheiten eines Volksschullehrers, der die Kinder im Lesen der Gebete unterrichtete. Der Kantor der Synagoge, der Vorbeter, hieß der „Bevollmächtigte der Gemeinde" (Schaliach zibbur), d. i. der Mittler zwischen den Betenden und Dem, an Den sich die Gebete richteten[1]). Neben dem Schranke mit den Thorarollen (Teba) stehend, las der Kantor in singendem Tone die Gebete und die Psalmen vor; die Abschnitte aus der Thora wurden hingegen, wie es scheint, von einem besonderen, dem Gelehrtenstande angehörenden Vorleser (Kore) vorgetragen, der von der Kanzel (Bima) herab den für die betreffende Woche bestimmten Thoraabschnitt zu rezitieren hatte, falls es nicht die eigens dazu aufgerufenen angesehensten Gemeindemitglieder selbst der Reihe nach taten. Das im hebräischen Urtext Vorgelesene wurde dann von dem Übersetzer, dem „Meturgeman", in die aramäische Umgangssprache übertragen, während in späterer Zeit an die Stelle dieser Verdolmetschung das Vorlesen der schriftlichen Übertragung, des „Targum Onkelos", trat. Zur Ab-

[1]) Später bürgerte sich der Name „Chasan" für den Vorbeter ein, während der Diener der Synagoge „Schamasch" genannt zu werden pflegte (s. Aruch ha'schalem, s. v. Chasan).

haltung des öffentlichen Gottesdienstes war von Gesetzes wegen die Anwesenheit von mindestens zehn erwachsenen Männern erforderlich, die den „Minjan", gleichsam das Andachts-Quorum, bildeten[1]).

Um die synagogale Gottesdienstordnung waren die Gesetzeslehrer seit der Festsetzung der Liturgie durch das Synhedrion von Jabne (§ 5) unablässig besorgt. Die drei alltäglichen Gebete an Wochentagen und der feierliche Gottesdienst am Sabbat und an den Feiertagen, das periodisch wiederkehrende Vorlesen der Bibel — all dies wurde strengstens eingehalten, doch gesellten sich jetzt zu den Hauptgebeten (Schma und Schmona-essre) wohl auch noch neue Hymnen von der Art jener, die die Überlieferung der Verfasserschaft des Rab zuschreibt (§ 28); auch mochte sich die Zahl der in den Gebettext aufgenommenen biblischen Psalmen vergrößert haben. Die Betenden pflegten sich überall mit dem Angesicht gen Jerusalem zu wenden. Am Sabbat schloß sich an das Morgengebet die Vorlesung des für die betreffende Woche festgesetzten Bibelabschnitts („Parascha"). Wie schon erwähnt, beteiligten sich daran neben dem beamteten Vorleser, wie es ja auch heute noch üblich ist, einige Gemeindemitglieder (nicht weniger als sieben), die von dem Chasan aufgerufen wurden und der Reihe nach auf der Kanzel ein Stück aus dem betreffenden Abschnitt vortrugen, um bei diesem Anlaß zugleich eine Benediktion zu Ehren der Thora zu sprechen. Im Anschluß daran verlas man ein Kapitel aus den prophetischen Büchern; dieser Vortrag wurde mit dem Namen „Haftora" (Abschiedsvortrag) bezeichnet. Auf die Vorlesungen aus dem hebräischen Urtext und aus der aramäischen Übersetzung folgte die Predigt eines der gelehrten Gemeindemitglieder über den Text der vernommenen Bibelkapitel, den er dabei vornehmlich in haggadischem, d. i. in erbaulichem, religiös-nationalem Geiste zu erläutern pflegte. Seinen Abschluß fand der Gottesdienst mit dem sogenannten „Segensprechen der Kohanim" (Birchath kohanim): jene Gemeindemitglieder, die ihren Stammbaum von den Priestern des Jerusalemer Tempels herleiteten, segneten nämlich, dem biblischen Gebote (Num. 6, 22—26) gemäß, das Volk, wozu die Gemeindemitglieder in lautem Chor das „Amen" sprachen. — In gleicher Weise wie am Sabbat, nur unter entsprechenden Modifikationen in den Hymnen und in der Auswahl der biblischen Texte, vollzog sich der Gottesdienst auch an den Jahres-

[1]) Die Traktate Berachoth und Megilla in den beiden Talmuden, passim; Tosephta, dieselben Traktate.

feiertagen. Was die Wochentage betrifft, so wurde die Thora an diesen in den Synagogen nur zweimal wöchentlich, und zwar am Montag und Donnerstag, vorgelesen. Dabei las man jedoch aus dem Wochenabschnitt der Thora kürzere Stücke vor und auch die Zahl der aufgerufenen Gemeindemitglieder war auf drei beschränkt. An den Neumondtagen (Rosch-chodesch) pflegten sich an diesen Vorlesungen vier Gemeindemitglieder zu beteiligen. Die beiden täglichen Abendandachten, „Mincha" und „Maarib", waren viel kürzer als die Morgenandacht und wurden von keiner Thoraverlesung begleitet[1]).

Der heilige Hieronymus, der den jüdischen Gottesdienst in Palästina beobachten konnte, hebt hervor, daß die Juden, „übermütig wie sie sind", bei der am Tage und am Abend verrichteten Andacht nicht in die Knie sinken, sondern in feierlicher Weise Psalmen, namentlich den Zyklus der „Lobpreisungen" (Hallel: Ps. 114—118) vorsingen. Aus seinen Berichten wissen wir auch, wie schon erwähnt, daß die Predigt besonders viel Volk in die Synagogen lockte und daß die Zuhörer die Prediger, denen eine „wunderbare Rednergabe" zu Gebote stand, mit lautem Jubel und Händeklatschen zu begrüßen pflegten (vociferantur et jactant manus). Dasselbe weiß Johannes Chrysostomus von Antiochia zu berichten. All dies zeugt nicht nur von dem heißblütigen Temperament der jüdischen Zuhörer, sondern zugleich auch davon, daß die synagogale Predigt dem Volk mehr als einen Bestandteil des Gottesdienstes, nämlich einen freien Vortrag, die belehrende Ansprache eines klugen Mannes bedeutete, der nicht selten seine Zuhörerschaft durch jene Blüten des Gedankens und des Wortes hinzureißen vermochte, die uns auch heute noch bei der Beschäftigung mit der Haggada und dem Midrasch mit Bewunderung erfüllen. Daneben wurden auch Predigten nüchternen Inhalts gehalten: so unterwies z. B. der Vortragende vor den Jahresfeiertagen die Gemeindeangehörigen in den für den betreffenden Feiertag wichtigen Gesetzen und Bräuchen, doch blieb auch hierbei nach Verabschiedung der halachischen Materie die prunkvolle haggadische Apotheose nicht aus[2]).

In überaus strenger Weise pflegte man die Sabbatruhe zu beobachten. Das Verbot, am heiligen Tage irgendeine Arbeit zu verrichten, trieben die Talmudisten so sehr auf die Spitze, daß die Ruhe gar

[1]) Ibid.; vgl. noch Sabbat, 24a; Pessachim, 117b, Soferim, Kap. XI—XIV.
[2]) Vgl. die Bibliographie zu diesem Paragraphen.

häufig mit schweren Entbehrungen verbunden war. Weder durfte man etwas bei sich tragen, noch eine Wegstrecke, die eine bestimmte Entfernung überstieg (Techum sabbat), zurücklegen, noch andere als die am Vorabend zubereiteten Speisen genießen u. dgl. m. Die durch all diese Verbote hervorgerufenen Unzuträglichkeiten nötigten die Gelehrten, auf Mittel und Wege zu sinnen, um diese Vorschriften, und sei es auch auf dem Umwege von Fiktionen (s. oben, § 45), zu mildern. Die Schattenseiten der Sabbatheiligung wurden aber andererseits durch die hohe geistige Stimmung, die sich am Sabbat einzustellen pflegte, reichlich aufgewogen. Die Menschensprache scheint den Talmudisten nicht genug ausdrucksvoll zu sein, um diese weihevolle Stimmung würdig wiedergeben zu können. In Anlehnung an die biblische Wendung, wonach Gott vermittels des Sabbattages Israel „geheiligt" hätte, heißt es: „Gott sprach zu Moses: Ich besitze in meinem Schatz eine wundervolle Gabe, die ‚Sabbat' heißt — diese habe ich Israel zugedacht"; „Der Sabbat erhöht die Heiligkeit Israels"; „Das Gebot der Sabbatheiligung wiegt alle anderen Gebote zusammengenommen auf". Die gottesfürchtigen Leute pflegten am Freitag ihre Arbeit schon lange vor Eintritt der Dunkelheit zu unterbrechen, da der Abend selbst bereits zu dem folgenden Sabbattage gerechnet wurde. Viele Gesetzeslehrer erachteten es als ihre Pflicht, ihren Frauen am Freitag bei der Zubereitung des Sabbatmahls behilflich zu sein. Damals schon war es üblich, den Anbruch des Sabbat mit den Worten: „Ziehe ein, o Braut!" oder „Lasset uns der Königin Sabbat entgegenziehen!" zu bewillkommnen. Den auf die jüdische Nation angewandten Vers des Hoheliedes: „Schwarz bin ich, doch schön", legte man so aus: „An allen Wochentagen bin ich schwarz, doch schön am Sabbat". Das Anzünden der Kerzen beim Anbruch des Sabbat bildete eine der heiligsten Pflichten der Frau. Zur Heiligung des Sabbat gehörten auch die „drei Mahlzeiten": am Freitag-Abend, am Sabbat-Mittag und in der Dämmerstunde vor Sabbatausgang. Den seelischen Gehalt der Sabbatfeier faßte R. Simon ben Lakisch in folgende Worte: „Beim Anbruch des Sabbat setzt Gott in den Menschen eine zweite Seele (Neschama jetera) ein, die er dann am Sabbatausgang wieder wegnimmt". Die Heiligkeit der Sabbatruhe durfte nur um der Errettung eines Menschenlebens (Pikuach nefesch) willen entweiht werden. Bemerkenswert ist es, daß zur Begründung dieses Gesetzes einer der Gesetzeslehrer den bekannten Ausspruch getan hat,

der auch im Evangelium wiederkehrt: „Der Sabbat ist *euch* gegeben, nicht aber ihr dem Sabbat“[1]).

Was die talmudische Auffassung von den herbstlichen Feiertagen Rosch-ha'schana und Jom-kippur betrifft, so wich sie in dem Maße, als im Volke das Andenken an den Jerusalemer Tempelkultus verblaßte, immer mehr von der biblischen Auffassung ab. Die beiden Feiertage gewannen in immer ausgesprochenerer Weise die Bedeutung von „Gerichtstagen“, die das Menschenlos für das ganze kommende Jahr vorausbestimmen. In der Volksphantasie erschienen diese Neujahrsfeiertage als ein in den himmlischen Hallen sich abspielendes Jüngstes Gericht, bei dem die bösen und die guten Taten des Menschen unter regster Anteilnahme von Anklägern und Verteidigern (Kategor we'sanegor) aus dem Kreise der Engel abgewogen werden[2]). „Drei Bücher werden am Rosch-ha'schana aufgeschlagen: in dem einen sind die wahrhaft Frommen, im anderen die zweifellos Frevelhaften, während im dritten die Lauen verzeichnet sind; für die Gerechten wird auf der Stelle eine Lebensurkunde, für die Sünder ein Todesurteil ausgefertigt, während die Lauen vom Rosch-ha'schana bis Jom-Kippur in der Schwebe bleiben: vermögen sie sich in dieser Schonfrist reinzuwaschen, so werden sie in das Register der Lebenden, sonst in das der zum Tode Verurteilten eingetragen“. Das Volk glaubte auch, daß die in den Synagogen am Rosch-ha'schana ertönenden Hornklänge die „Stimme des Satans“, dem bei der himmlischen Gerichtsverhandlung die Anklägerrolle zugedacht war, durch ihre Wucht übertönen sollten. Dieser mystische Glauben verwandelte nach und nach das ehedem fröhliche Fest des Rosch-ha'schana und den Tempelfasttag Jom-kippur in Tage der Buße und des Wehklagens, in jene „Schreckenstage“, zu denen sie namentlich im Mittelalter geworden sind[3]).

Dagegen behielten die drei uralten ländlichen Feste, Passah, Schebuoth und Sukkoth, nach wie vor den Charakter von Freudenfesten. Beengend waren allerdings während des Passahfestes die strengen Speisegesetze, die von den Talmudisten aufs äußerste verschärft wor-

[1]) Sabbat, 10 b, 25 b, 117 b, 119 a—b, 132 a; Beza, 16 a.

[2]) Die gleiche Vorstellung von der himmlischen Buchführung über böse und gute Taten findet sich im Parsismus. Siehe Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, § 95 (Gießen 1920).

[3]) Jer. Rosch-ha'schana, Kap. I; Bab. Rosch-ha'schana, 16 b; Joma, 85 b; Taanith, 26 b.

den waren (so die vorgeschriebene Vernichtung jeder Art von gesäuertem Brot um der Mazzoth willen), doch kamen in diesen Tagen die zuversichtliche Frühjahrsstimmung und die an die Sagen vom Auszug aus Ägypten sich knüpfenden Hoffnungen auf die nationale Befreiung unaufhaltsam zum Durchbruch. Das Schebuothfest verwandelte sich in ein Fest der Thora, da man mit diesen Tagen die erhabene Sage von der Sinai-Offenbarung in Zusammenhang brachte. Am herbstlichen Sukkothfeste endlich hielt man das durch zahlreiche talmudische Ausführungsbestimmungen ergänzte Gesetz über das siebentägige Verweilen in den Laubhütten aufs peinlichste ein. Bei der ländlichen Bevölkerung war Sukkoth das beliebteste unter den Freudenfesten, da um diese Zeit alle landwirtschaftlichen Arbeiten schon zu Ende waren: nicht nur das noch im Sommer geschnittene Getreide war eingebracht, sondern auch der Wein und alle sonstigen Gartenfrüchte bereits unter Dach und Fach gebracht[1]).

In Babylonien pflegte man die Feiertage seit dem IV. Jahrhundert in viel heiterer Stimmung als in Palästina zu verbringen, wo seit jener Zeit die christlichen Behörden am Ruder waren. Nur selten ging, der Überlieferung zufolge, in Tiberias oder Zippora, den beiden Zentren der galiläischen Judenheit, ein Fest zu Ende, ohne daß der römische Statthalter oder Garnisonschef mit Forderungen von Geldsteuern oder Naturalleistungen, wenn nicht gar mit dem Befehl, die öffentlichen Festlichkeiten zur Vermeidung von Tumulten abzubrechen, auf den Plan trat. Die damals landesüblich gewordenen Anschläge des christlichen Mobs auf die Synagogen beeinträchtigten gleichfalls nicht wenig die festliche Stimmung. Anders lagen die Dinge in Babylonien, wo, abgesehen von einigen unruhigen Zeitperioden, die Juden mit den persischen Behörden und der sie umgebenden Bevölkerung, die dazu noch in solchen „jüdischen Städten" wie Machusa, Pumbadita und Sura nur in der Minderheit war, durchaus in Frieden und Eintracht lebten. So erzählt denn der Talmud, daß die Frauen in Babylonien an den Feiertagen in bunten Kleidern aus kostbaren Stoffen einherstolzierten, während sie in Palästina nur mit Gewändern aus geplättetem Leinen angetan waren. Der erste Frühjahrsmonat Adar gilt im Talmud von Gesetzes wegen als Monat der Freude („Mit dem Anbruch des Adar pflegt der Frohsinn zuzunehmen"). Das in die

[1]) Die Traktate Pessachim und Sukkoth, passim; vgl. Pessachim, 68b, 109a; Beza, 15b f.

Mitte des Adar fallende Halbfest *Purim*, der „Hamanstag", wurde sogar von sonst überaus ernsten Leuten in ausgelassenster Fröhlichkeit begangen. Man erzählte, daß die ehrwürdigsten Gesetzeslehrer während des Purimmahles so sehr dem Wein zusprachen, daß sie die Gebetformeln: „Verflucht sei Haman" und „Gesegnet sei Mardochai" nicht mehr auseinanderzuhalten vermochten. In weniger geräuschvoller Weise wurden die Makkabäertage, das *Chanuka*-Fest, gefeiert, das sich von den Wochentagen nur dadurch unterschied, daß die Häuser allabendlich festlich beleuchtet wurden und daß man in die alltägliche Liturgie ein dem feierlichen Anlaß entsprechendes Gebet einschaltete[1]).

War der religiöse Ritus somit durch die talmudischen Vorschriften bin ins einzelne geregelt, so entbehrte hingegen die religiöse Dogmatik jeglicher Reglementierung. Um sie kümmerte sich nicht die streng abwägende Halacha, sondern die frei dichtende Haggada. Zweifellos ist es, daß solche entscheidenden religiösen Dogmen, wie die von der Vergeltung im Jenseits, von der Auferstehung der Toten und von dem Kommen des Messias in der geschilderten Epoche sich weiter entwickelt haben und durch neue Momente bereichert wurden. Im talmudischen Schrifttum ist dieses Anschwellen der bald mystischen, bald rationalistischen Auffassungen von der kommenden Welt unverkennbar, doch machen sich keine Versuche bemerkbar, sie in ein wohlgefügtes dogmatisches System zu bringen. In ausgesprochener Weise kommt nur die Tendenz zum Ausdruck, einen scharfen Trennungsstrich zwischen den jüdischen und den christlichen Vorstellungen auf dem Gebiete der *Messianologie* zu ziehen. Von seltenen Ausnahmen abgesehen, wird überall die irdische Herkunft des jüdischen Messias als des „Davidssohnes" (Ben David) sowie seine politische Mission in den Vordergrund gerückt. Dieser Gedanke findet in dem bereits erwähnten lapidaren Ausspruch Samuels eine zugespitzte Formulierung: „Zwischen dieser Welt (der geschichtlichen Zeit) und dem Zeitalter des Messias besteht ein Unterschied nur in bezug auf die staatliche Abhängigkeit" (Berachoth, 34a). Man suchte eben von dem messianischen Dogma die mit ihm verschmolzenen Vorstellungen vom Jenseits, von der Totenauferstehung, von der persönlichen Erlösung oder Verdammung zu trennen. Die Sehnsucht nach einem

[1]) Pessachim, 109a; Taanith, 29a; Megilla, 7b.

leibhaften Erlöser der *Nation* durchdringt die gesamte Haggada[1]). Man stellte Berechnungen über das „Ende" (Ketz), d. i. über den Zeitpunkt des Erscheinens des Messias an, wobei anfänglich ziemlich kurze Fristen in Aussicht gestellt wurden; die Erwartungen gingen jedoch nicht in Erfüllung, so daß die Enttäuschung immer weiter um sich greifen mußte. Darauf wurde erklärt, daß all die Berechnungen und Terminfestsetzungen sündhaft seien: „Zugrunde gehen mögen die, die die Erfüllungszeit zu erraten suchen, denn das Volk spricht bei sich selbst: Nun ist die Frist eingetreten und er (der Messias) ist noch immer nicht da. Also wird er überhaupt nicht erscheinen". „Alle Fristen (die vorausgesagten) sind bereits verstrichen, und nun liegt es nur noch an der Buße und den guten Taten". Und dennoch versuchte man, das messianische Zeitalter wenigstens annähernd vorauszuberechnen: „Sechstausend Jahre soll die Welt im ganzen bestehen: zweitausend Jahre davon entfielen auf das Chaos (die Zeit vor der Sinai-Offenbarung), zweitausend Jahre auf das Leben unter dem Gesetz (der Thora), zweitausend entfallen auf das Zeitalter des Messias, doch ist um unserer Sünden willen ein Teil davon schon verstrichen (ohne daß der Messias erschienen wäre)". Nach der jüdischen Zeitrechnung (die mit der Weltschöpfung beginnt) brach nämlich das fünfte Jahrtausend um die Mitte des III. Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung an, und das nächste Jahrhundert bescherte bereits der Welt die Vorherrschaft des christlichen Rom, die die Lage der Juden nur noch verschlimmerte. Wie aus einer unklaren Talmudnotiz zu ersehen ist, ging um jene Zeit irgendein in den persischen Archiven

[1]) Die folgende Sage (Berachoth, 3 a) vermittelt uns einen Begriff von dieser innigen Sehnsucht, von der Gott selbst ergriffen erscheint: „Rabbi Jose erzählte: Einst, als ich meines Weges ging, betrat ich eines der zerstörten Gebäude Jerusalems, um die Andacht zu verrichten. Da erschien Elias seligen Andenkens (der Prophet) und stand so lange an der Schwelle, bis ich mit meinem Gebete zu Ende war . . . Nun fragte er mich: Mein Sohn, was vernahmst du mitten unter diesen Trümmern? Ich aber antwortete: Ich vernahm den Widerhall eines Stöhnens von der Art des Girrens einer Taube und auch noch die Worte: ‚Wehe den Kindern, um deren Sünden willen ich mein Haus (Zion) der Zerstörung preisgab und meinen Tempel in Asche legte, sie selbst aber unter den Völkern zerstreute!' Darauf sprach er (Elias) zu mir: Die Worte, die du eben vernahmst, ertönen jeden Tag dreimal; jedesmal, da die Juden die Synagogen und die Schulen betreten und ausrufen: ‚Gelobt sei dein erhabener Name!', schüttelt Gott gleichsam mit dem Haupte und spricht: ‚Wohl dem König, den man in seinem eigenen Hause verherrlicht, doch wehe dem Vater, der seine Kinder verstoßen hat, und wehe ihnen, die vom Tische ihres Vaters gewiesen sind!'"

vorgefundenes Schriftstück von Hand zu Hand, in dem vorausgesagt wurde, daß im Jahre 4291 der Weltschöpfung (531 d. chr. Ära) das Weltende herannahen, die Kriege des Gog und Magog dahinbrausen und die messianischen Zeiten anbrechen würden. Doch würde die endgültige Erneuerung der Welt erst nach Ablauf von siebentausend Jahren, oder, wie dies einer der Gelehrten berichtigt haben wollte, nach Ablauf von fünftausend Jahren seit der Weltschöpfung zu gewärtigen sein[1]).

Der Volksglaube wollte wissen, daß der Messias an dem Stadttor von Rom mitten unter Siechen und Bettlern hocke und den Augenblick abwarte, um sich der Welt offenbaren zu können. Dieser Glaube war namentlich in den ersten Jahrhunderten nach dem Falle Judäas verbreitet, als man von Jahr zu Jahr die Restauration erhoffte. Man glaubte allgemein, daß dem Erscheinen des Messias erschütternde Weltkatastrophen (Cheble moschiach) vorangehen müßten. Man versuchte verschiedene Anzeichen des vormessianischen Zeitalters anzugeben: „Begegnest du einem Geschlechte, über das ein Schwall von Elend gekommen ist, so erwarte ihn (den Messias)"; „Der Sohn Davids wird entweder einem Geschlechte von lauter Gerechten erscheinen oder einem von lauter Sündern"; „Der Sohn Davids wird erst dann kommen, wenn die ganze Welt der Irrlehre (Minuth = Christentum) beitreten wird". Diese letzte Ansicht ging davon aus, daß der jüdische Messias den christlichen nur dann werde verdrängen können, wenn das Christentum seinen Entwicklungslauf endgültig vollendet haben wird. Der berühmte R. Abbahu aus Caesarea, der eifrig gegen die christlichen Theologen polemisierte, entschied einst die von einem von diesen an ihn gerichtete Frage, wann eigentlich der Messias der Juden erscheinen würde, in folgender Weise: „Er wird aufgehen, da ihr in das Dunkel versinken werdet". Ein anderer Streitredner, R. Simlai, wandte auf einen Christen, dessen Glauben an die „Wiederkunft des Messias" und an das „Jüngste Gericht" er bekämpfte, den Amos-Vers (5, 18) an: „Wehe denen, die sich den Tag Jahves (der Wiederkunft) herbeiwünschen! Was soll euch doch der Tag Jahves? Er ist ja (für euch) Finsternis, nicht Licht!" „Es ist dies, fügte Simlai noch hinzu, mit dem Hahn und der Fledermaus, die den Anbruch des Morgens erwarteten, zu vergleichen. Der Hahn kann nämlich der Fledermaus sagen: Ich wünsche das Licht herbei, denn es

[1]) Sanhedrin, 97 b.

tut mir wohl, doch was willst du bei Licht anfangen?"[1]) Wohl durften sich die palästinensischen Amoräer im III. Jahrhundert, ehe das Christentum als Staatsreligion seinen Triumph feierte, noch in so kecker Weise auslassen; im folgenden unheilvollen Jahrhundert ebbte indessen diese kampfesfrohe Stimmung unter dem Druck der streitbaren Kirche merklich ab. So ruft denn einer der Amoräer jener Zeit, Hillel, voll Verzweiflung aus: „Fort ist der Messias Israels, denn schon unter König Hiskia hat man ihn verzehrt", was wohl heißen sollte, daß alle biblischen Prophezeiungen von dem Kommen des Messias sich lediglich auf Hiskia bezogen hätten und folglich schon längst in Erfüllung gegangen seien; doch wurde der Skeptiker durch den Hinweis zurechtgewiesen, daß die sich auf den Messias beziehenden Prophezeiungen des Sacharja aus viel späterer Zeit, nämlich aus der Zeit des zweiten Tempels, stammten. Indessen konnten die neuen Heimsuchungen den Glauben an den Messias nur zeitweilig ins Wanken bringen, bald paßte er sich jedoch von neuem den Zeitumständen an: sich tief in der Seele der Unterjochten verbergend, ließ er vor ihrem Auge die lichten Fernen der Zeiten erstehen, da das triumphierende Edom zu Fall kommen und „Jerusalem für alle Völker zum Leuchtturm werden wird, in dessen Lichte sie wandeln werden". Ein römischer „Hegemon" fragte einst einen jüdischen Gelehrten: „Wer wird nach uns (den Römern) zur Herrschaft gelangen?" Ohne ein Wort zu reden, nahm der Gelehrte einen Papierfetzen und schrieb darauf den Vers aus der biblischen Erzählung von der Geburt des Esau und des Jakob: „Danach kam sein Bruder heraus (Jakob), der hielt mit seiner Hand die Ferse Esaus". Dies sollte heißen, daß dem Reiche Esau-Rom (sowohl „Esau" wie „Edom" sind bekanntlich im Talmud eine Bezeichnung für Rom) das Reich Jakob-Israel folgen werde. Im Laufe der Zeit wurde der politisch angehauchte Messiasbegriff immer mehr durch allerhand phantastische Bilder ausgeschmückt. Es kommen Legenden von einer überzeitlichen himmlischen Existenz des die Qualen des jüdischen Volkes miterduldenden Messias auf, dann von zwei aufeinanderfolgenden Messiassen, dem einen, der nur für eine Zeitlang erscheinen wird, aus dem Hause Josephs, und dem

[1]) Aus dem ganzen Kontext dieser Talmudstelle (Sanhedrin, 98—99), die von der mittelalterlichen christlichen Zensur verstümmelt worden ist, ist klar zu ersehen, worüber und mit wem dabei gestritten wurde. Die anderen hier angeführten Belegstellen — ibid. 97 f.

wirklichen aus dem Hause Davids, ferner von dem Propheten Elias als dem Vorboten des Messias, vom Jüngsten Gericht im Josaphattale — alles Legenden, in denen der Einfluß der alten jüdisch-christlichen Apokalyptik deutlich zutage tritt[1]).

In noch undurchdringlicheres mystisches Dunkel gehüllt und noch widerspruchsvoller waren die *das Leben nach dem Tode* betreffenden Lehren. Wohl gaben die Rationalisten offen zu, daß das Geheimnis des jenseitigen Lebens unerforschlich sei: „Alle Propheten sprachen nur von dem Zeitalter des Messias, in die kommende Welt (Olam ha'ba) vermochte jedoch niemand außer Gott einen Einblick zu tun"; und dennoch suchte die Volksphantasie den geheimnisvollen, die eine Welt von der anderen trennenden Schleier zu lüften. Allen Vorstellungen vom künftigen Leben lag die Idee der dem einzelnen zugedachten Vergeltung oder die der „Belohnung und der Bestrafung" als einer Wiedergutmachung der irdischen Ungerechtigkeit zugrunde. Nur selten vermochte man sich eben zu der sittlichen Höhe des freidenkenden Ben Asai aufzuschwingen, der da gelehrt hat: „Der Lohn der Tugend ist die Tugend selbst, die Strafe für die Sünde ist die Sünde selbst". Vorherrschend war vielmehr die Vorstellung, daß der Mensch nach seinem Tode über alle seine Taten, die in dem Buche des himmlischen Gerichts „verzeichnet" sind, vor Gott Rechenschaft abzulegen habe: „Laß dich nicht von deinem sündigen Herzenstrieb bereden, daß das Grab eine Zufluchtsstätte für dich ist, denn wie du ohne deine Wahl bist geschaffen und geboren, ohne deine Wahl lebst und stirbst, so wirst du auch ohne deine Wahl Rede und Antwort stehen müssen vor dem König der Könige, dem Heiligen, gelobt sei er". Vor dem Gerichte im Jenseits muß die Seele in ihrer körperlichen Hülle erscheinen. Diese glaubensselige Auffassung sucht eine sinnige Legende dem Verstande näher zu bringen. Der Kaiser Antoninus soll nämlich einst Rabbi (Jehuda ha'Nassi) die Frage vorgelegt haben: „Die Seele und der Körper können sich ja leicht vor dem Gerichte im Jenseits reinwaschen, indem der Körper sprechen wird: Nicht ich, sondern die Seele hat gesündigt, denn seit sie von mir gewichen ist, liege ich einem Steine gleich im Grabe, während die Seele entgegnen könnte: Der Körper ist es, der gesündigt hat,

[1]) Ibid.; vgl. noch Bereschith rabba, 63, 13; Pesikta, 35 f. (Ein farbenreiches Bild vom Erscheinen des Messias unter besonderer Hervorhebung der Mission des „gerechten Messias Ephraims").

denn seitdem ich von ihm gewichen bin, schwebe ich wie ein Vogel frei in den Lüften". Darauf erwiderte Rabbi: „Ich will dir die Sache durch eine Parabel klar machen. Es war einst ein König, der besaß einen herrlichen Garten voll reifer Früchte; nun ließ er ihn durch zwei Wächter, einen Lahmen und einen Blinden, bewachen. Da sprach der Lahme zu dem Blinden: Wie herrlich sind die Früchte, die ich da sehe, komm nur her, ich will mich rittlings auf dich setzen und so werden wir an die Früchte heranreichen und sie genießen können. Der Lahme stieg denn auch auf den Blinden herauf, pflückte die Früchte und beide taten sich daran gütlich. Gar bald erscheint der Herr des Gartens und fragt: Wo sind denn die schönen Früchte geblieben? Der Blinde aber spricht: Habe ich denn Augen, daß ich sie erblicken könnte? Und auch der Lahme ist um die Antwort nicht verlegen: Habe ich denn Beine, um hinzugehen? Was tat nun der Herr? Er ließ den Lahmen den Blinden besteigen, um sie zusammen abzuurteilen. Ganz so wird es auch Gott machen: er wird die Seele wieder in den Körper einsetzen, um sie beide zusammen abzuurteilen". — Über die Strafe, die über die Verdammten verhängt wird, herrschten überaus verworrene Vorstellungen: „Das Feuer der Gehenna" ist es, wodurch die sündige Seele geläutert wird; „Das Gericht über die Sünder in der Hölle (Gehenna) nimmt volle zwölf Monate in Anspruch", meinte noch R. Akiba. Während dieser Zeit bleibt der Körper, nach Meinung anderer, in der Hölle, während die Seele bald in die Hölle hinabsinkt, bald wieder emporsteigt; nach Ablauf der zwölf Monate verfällt der Körper gänzlich der Vernichtung, die Seele aber schwingt sich empor, um nie wieder in die Hölle hinabsteigen zu müssen. Eine andere Art Strafe besteht darin, daß zwei an beiden Enden der Welt stehende Engel die sündige Seele einander zuschleudern (Kaf ha'kela). Die Seelen der Gerechten aber ruhen zu Füßen des himmlischen Thrones. Ihnen wird das Paradies, der „Gan-Eden", der Garten der Seligkeit, zuteil, doch hat diese Seligkeit mit irdischen Freuden nichts gemein: „In der kommenden Welt gibt es weder Speise noch Trank, sondern die Frommen sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und ergötzen sich an dem Abglanz der göttlichen Herrlichkeit"[1]).

[1]) Aboth, II, 1; III, 1; IV, 2 und 29; Berachoth, 17 a und 34 b; Sabbat, 152 f. Edujoth, II, 9; Sanhedrin, 91 a—b. Vgl. noch die erhebende Erzählung von der Todesstunde des R. Jochanan ben Sakkai und dessen Worte von den „zwei ins Paradies und in die Hölle führenden Wegen", Berachoth, 28 b.

Infolge der Systemlosigkeit der talmudischen Dogmatik wurden die zwei verschiedenen Glaubenssätze, der Glaube an das messianische Zeitalter und an das Leben nach dem Tode, nicht genau auseinandergehalten, und so bildete sich ein Zyklus ineinanderfließender Vorstellungen von der verheißungsvollen Zukunft (le'atid la'ba), die sich gleicherweise auf das irdische messianische Reich und auf das Himmelreich im Jenseits beziehen. Das Gericht im Jenseits, vor dem sich der Einzelne zu verantworten hat, verschmilzt nicht selten mit dem vormessianischen Weltgericht. So vernehmen wir denn einerseits, daß „es in Zukunft keine Hölle geben, daß aber Gott die Sonne aus ihrer Umhüllung herausheben wird, wodurch die Gerechten geheilt, die Sünder hingegen zugrunde gerichtet werden sollen"; andererseits malt jedoch die Haggada, ungeachtet der vergeistigten Auffassung vom Paradies, wo es „weder Speise noch Trank gibt", Bilder des zukünftigen „Gastmahls der Gerechten", für das der Riesenfisch Leviathan und ein riesengroßes Rind bereitgestellt sind. Damit scheinen offenbar Hölle und Paradies des messianischen Zeitalters, also irdische Wunder, keineswegs aber solche im Jenseitigen gemeint zu sein; doch ist dies alles in der Haggada zu einem unentwirrbaren Knäuel verflochten, als läge alledem der Volksglaube zugrunde, daß im messianischen Zeitalter Himmel und Erde ineinanderfließen würden. Von ebenso undurchsichtigem Charakter sind die sich auf das uralte Dogma der Totenauferstehung (Techiath ha'metim) beziehenden Anschauungen, in denen der Glaube an eine persönliche, die Vergeltung im Jenseits ermöglichende Auferstehung des Einzelnen mit dem Glauben an eine gemeinschaftliche Auferstehung aller Volksgenerationen in den Zeiten des Messias verwoben ist. Dabei ist die Ansicht vorherrschend, daß die endgültige Auferstehung nur den Gerechten beschieden sei. Nach der Wiedergeburt des Landes Israel sollen die Toten aller Generationen und aus allen Ländern auf unterirdischen Wegen dorthin gebracht werden, um dann zu neuem Leben zu erwachen[1]). Die äußerste Verschwommenheit aller dieser Glaubensformen erschloß der Volksphantasie ein weites Betätigungsfeld. Ihr Schaffen kommt im späteren Schrifttum voll zur Geltung.

Zu reicher Entfaltung gelangten in dieser Epoche auch die Blüten des wildwuchernden *Volksaberglaubens*, der zum größten Teil von den benachbarten Völkern seine Anregungen erhielt. Dieser Aberglaube

[1]) Nedarim 8b, Baba bathra 74–75; Pessachim 119b; Sanhedrin 90–91.

war besonders in Babylonien verbreitet, jenem Sitz der alten chaldäischen Zauberkunst, von deren Einfluß sich manchmal sogar die Vertreter der Gelehrtenwelt nicht freizuhalten vermochten. Überhaupt herrschte unter den Gelehrten hinsichtlich der Stellungnahme zum Volksglauben keine Einigkeit. Während z. B. die einen den Einfluß der Gestirne auf das menschliche Los in Abrede stellten, waren die anderen ausgesprochene Anhänger der Astrologie. So suchte einer der palästinensischen Amoräer, R. Josua ben Levi, den entscheidenden Einfluß des Geburtstages auf den Charakter des Menschen entsprechend den Besonderheiten der biblischen Schöpfungstage zu bestimmen: wer am Sonntag zur Welt kam, meinte er, wird entweder ein sehr guter oder ein sehr schlechter Mensch, denn an diesem Tage wurden Licht und Finsternis erschaffen; der am Montag Geborene wird ein streitsüchtiger Mensch sein, denn an diesem Tage wurden die Wasser geschieden, usw. Ein anderer Gesetzeslehrer, R. Chanina, bestritt dies indessen vom Standpunkte der Astrologie: entscheidend für das Menschenlos sei vielmehr, wie er meinte, sein Horoskop: wer z. B. im Zeichen der Venus (Nogah) zur Welt gekommen ist, wird reich, aber auch ausschweifend sein; wer im Zeichen des Mars (Maadim) geboren ist, blutrünstig und seinem Berufe nach ein zur Ader lassender Arzt, oder ein Räuber, oder aber ein Fleischer, vielleicht auch ein die Beschneidungsoperation vollziehender „Mohel"; wer im Zeichen des Merkur (Kochab) das Licht der Welt erblickte, wird ein Mensch von Verstand und mit vielumfassendem Gedächtnis sein, u. dgl. m. Diesem Verehrer der Astrologie trat jedoch R. Jochanan entgegen, der die Behauptung aufstellte, daß „Israel überhaupt keinen Stern (Masal) habe", d. h. daß das Wahrsagen nach den Sternen im Judentum unzulässig sei, da dessen Los von dem Schöpfer der Gestirne, nicht aber von seinen Schöpfungen bestimmt werde (dabei berief er sich auf den Vers Jer. 10, 2 von den „Zeichen des Himmels"). Ganz der gleichen Ansicht war auch das Haupt der babylonischen Gelehrten, Rab. Die späteren babylonischen Amoräer ließen sich indessen immer mehr von der Astrologie verführen. Ein so maßgebender Talmudgelehrter wie Raba stand nicht an, zu behaupten, daß „das Leben, der Kindersegen und der Erwerb nicht von den Vorzügen des Menschen, sondern von seinem Stern abhängen". Mochte in diesem Falle auch nicht die astrologische Prädestination gemeint gewesen sein, so tritt uns in vielen anderen Fällen unzweifelhaft ein

Fatalismus gerade dieser Art entgegen. Daneben war auch das Befragen der im Lande so häufig anzutreffenden Wahrsager, der „Chaldäer", im Volke weit verbreitet, wiewohl manche Gelehrte ernstlich davor warnten. Großen Wert legte man außerdem auf die Traumdeutung (Pitron chalomoth). Zwar sagten die nüchtern eingestellten Leute: „Durch einen Traum kann weder Gutes noch Schlechtes bewirkt werden"; „Im Traume erscheint dem Menschen nur das, worüber er im Wachen nachdenkt"; doch die mystisch veranlagten Naturen waren anderer Meinung: „Der Traum ist zum sechzigsten Teil prophetisch"; „In drei Fällen geht der Traum in Erfüllung: der morgendliche Traum, der auf einen Nahestehenden sich beziehende Traum, sowie die Deutung eines Traumes in einem anderen"; manche meinten noch — „auch der sich wiederholende Traum". Es bestand der Glaube, daß der Traum sich geradeso erfülle, wie ihn der erste in den Weg Gekommene deute. Darum bürgerte sich auch die Sitte ein, die Träume stets in günstigem Sinne auszulegen (hatobath chalom): der die Traumdeutung Wünschende pflegte sein Traumgesicht vor drei Personen zu erzählen, worauf diese die Beschwörungsformel sprachen: „Einen guten Traum hast du gesehen und zum Guten wird er sich wenden". Darüber hinaus war ein besonderes, während des den synagogalen Gottesdienst abschließenden „Segens der Kohanim" zu sprechendes Gebet empfohlen, das noch heute in den Synagogen üblich ist. Desungeachtet wandte sich das Volk immer wieder an die berufsmäßigen Traumdeuter, von deren Gaunerstreichen der Talmud nicht wenig zu berichten weiß[1]).

Was den Glauben an Dämonen oder „Plagegeister" (Schedim, Masikim) betrifft, so war er nicht nur unter dem gemeinen Volke, sondern auch in den höherstehenden Volksschichten verbreitet. Es galt als über jeden Zweifel erhaben, daß die bösen Geister von dem ersten Menschen Adam nach dessen Vertreibung aus dem Paradies gezeugt wurden und daß ihr Geschlecht sich seitdem in der Welt ständig fortpflanzte: „Wenn man die Dämonen mit dem leiblichen Auge sehen könnte, so würde keine Kreatur vor ihnen bestehen können". In unzähligen Scharen umbranden sie die Menschenwelt: „Von ihnen kommt das Gedränge in den Volksversammlungen, von ihnen die Beschwerden in den Knien, das Reißen in den Beinen; wird das Gewand der Gelehrten schadhaft, so kommt es daher, weil sie (die Dämonen) sich

[1]) Berachoth, 55—57; Sabbat, 156; Moëd katan, 28 a; Sanhedrin, 30 a.

daran reiben". Wer in Erfahrung bringen will, ob der Teufel (der Hausgeist) sich des Nachts in sein Haus eingeschlichen habe, möge nur den Boden an seinem Lager mit durchsiebter Asche bestreuen; werde er dann des Morgens auf der Asche den Abdruck von Hahnenfüßen wahrnehmen, so sei die Teufelsspur unverkennbar. Man glaubte, daß die Kobolde sich in der Nacht zum Mittwoch und zum Sonntag unter der Anführung der Hexe Agrat als eine vieltausendköpfige Dämonenschar umhertreiben, weshalb man es auch vermied, in diesen Nächten allein durch die Straßen zu gehen. Als waghalsig galt es auch, ganz allein in einem Hause zu übernachten, denn man lief dabei Gefahr, von der Dämonenkönigin Lilith hinweggerafft zu werden. Der Dämon vermag sich als Mensch zu verstellen, darum ist es ratsam, sich vor jedem nächtlichen Passanten in acht zu nehmen. Gar viele Leiden gehen auf eine Berührung durch den Teufel zurück, so namentlich die Fallsucht, die Epilepsie[1]).

Im engsten Zusammenhange mit dem Dämonenglauben stand der Glaube an den *Todesengel* (Malach-ha'maweth). Dieser böse Geist hat eine schlimme Art, die Seele von dem Körper loszutrennen: „Von dem Todesengel wird erzählt, daß er ganz aus Augen besteht und in der Todesstunde des Menschen mit einem gezückten Schwerte zu Häupten des Sterbenden steht. An der Spitze des Schwertes hängt ein Tropfen Gift, und sobald der Kranke den Engel erblickt, zuckt er zusammen, macht den Mund dabei auf und der Tropfen gleitet hinein. Davon stirbt der Kranke, davon gerät seine Leiche in Verwesung, davon wird auch sein Antlitz gelb". Einige Gelehrte versicherten, sie hätten sich mit dem Todesengel unterhalten und von ihm das Geheimnis ihres Endes erfahren. Einem von ihnen gab der Engel den Rat, den von einem Leichenbegängnis heimkehrenden Weibern nicht in den Weg zu kommen, da der Todesengel bei solcher Gelegenheit vor ihnen herzuhüpfen pflegt und so die Vorübergehenden leicht mit seinem Schwerte streifen kann. Zieht man noch in Erwägung, daß man auch fest daran glaubte, „der Grabwurm verursache dem Toten dieselben Schmerzen wie eine in den Körper gesteckte Nadel dem Lebenden", so kann man sich leicht einen Begriff davon machen, in

[1]) Berachoth, 6a; Erubin, 18b; Kidduschin, 29b; Sabbat, 191b; Megilla, 3a. Zur Dämonologie des Parsismus vgl. das oben, S. 361, Anm. 2 zitierte Werk.

welch düsterer Gemütsatmosphäre sich damals der natürliche Akt des Sterbens zu vollziehen pflegte[1]).

Die Furcht vor den schwarzen Mächten war der geeignete Nährboden für die Schwarzkunst der *Zauberei*. Trotz des biblischen Verbotes der Schwarzkunst gerieten die jüdischen Volksmassen dennoch unter den Einfluß der „chaldäischen Zauberer". Besondere Neigung für die Ausübung dieses Berufes zeigten die Frauen, wie sie auch den der Zauberkunst Ergebenen Vertrauen entgegenbrachten. „Viel Frauen im Hause, viel Hexerei", lautet ein alter, bereits zitierter Ausspruch. Da alle Leiden zu jener Zeit auf die Wirkung böser Mächte oder des „bösen Blicks" (Ajin ha'raa) zurückgeführt wurden, so fand auch die *Zauberheilkunst* in Form von Beschwörungen und Besprechen sowie die Verwendung von allerlei Amuletten weiteste Verbreitung. In Palästina galten eine Zeitlang als erfahrene Medizinmänner die Sektierer aus dem Kreise der Judenchristen, die bei ihren Beschwörungen den Namen Jesu Christi als des wundertätigen Heilkünstlers zu sprechen pflegten, weshalb man hier auch in besonders scharfer Weise gegen die sich der Zauberformeln und des „Zuflüsterns" bedienenden Heilmethoden ankämpfte. In Babylonien wucherte dagegen die Zauberheilkunst ganz ungehemmt. Eine ganze Reihe von Zauberrezepten und Beschwörungsformeln, die für die verschiedensten Leiden, für allerlei Fieberarten, Blutungen, Zahnweh, Herzfehler, Aussatz u. dgl. m. Heilung bringen sollten, stammten von keinem geringeren, als gerade von einem der gelehrtesten und scharfsinnigsten Amoräer des IV. Jahrhunderts, von Abaji, der sich hierbei auf die ärztliche Autorität seiner Mutter oder gar seiner Wärterin berief. Gleiche Verfahrensarten der Volksmedizin fanden im Talmud auch in den Aussprüchen anderer hochgelehrter Männer ihre Verewigung. Manche dieser Zauberkunstgriffe wurden freilich von den Gelehrten als von den Heiden, den „Amoritern" (Darke ha'emori), entlehnt aufs entschiedenste verworfen. Die Bekämpfer des Aberglaubens verspotteten unter anderem auch die vielen Wahrzeichen, auf Grund deren man die Zukunft zu entschleiern suchte. Immerhin gab es Gelehrte, die Wahrzeichen von der Art der folgenden eine Bedeutung nicht absprechen konnten: „Will jemand erfahren, ob er bis zum Ende des Jahres am Leben bleiben wird, so soll er an einem der zehn Tage zwischen Rosch-ha'schana und Jom-kippur in einem

[1]) Aboda sara, 20b; Moëd katan, 28a; Berachoth, 18b und 51a.

Hause, wo es nicht zieht, eine Kerze anzünden: wird diese nun, ohne zu erlöschen, abbrennen, so wird er das Jahresende wohl erleben"; „Will jemand, der sich auf eine weite Reise begibt, in Erfahrung bringen, ob ihm die Heimkehr beschieden sei, so soll er sich in einem halbdunklen Raume hinstellen, und wenn er dann den Schatten seines Schattens erblickt, so ist dies ein günstiges Vorzeichen"; „Wenn die Hunde heulen, so bedeutet dies, daß der Todesengel in die Stadt bald einziehen wird" (d. h. daß eine Seuche ausbrechen wird). Als nicht ungefährlich galt es, zwei Becher (oder eine andere gerade Zahl von ihnen: „Sugoth") hintereinander zu trinken[1]). Der Aberglaube hatte sich überhaupt in den niederen Volksschichten tief eingenistet und griff nicht selten auch auf die Spitzen der Gesellschaft über; und doch ging er nie über jene Grenze hinaus, hinter der sich die heidnische Beseelung oder die Vergötterung der Natur breitmachte, die dem jüdischen Monotheismus stets wesensfremd blieb.

---

[1]) Aboth II, 8; Sabbat, 66–67 und 110; Pessachim, 110–112; Joma, 84a; Aboda sara, 27–28. — Die Furcht vor den geraden Zahlen ist wie manch anderer Aberglaube auf den Parsismus zurückzuführen.

Drittes Buch

Die babylonische Hegemonie zur Zeit des arabischen Kalifats bis zum Niedergang der morgenländischen Zentren

(638—1099)

§ 51. *Allgemeine Übersicht*

Während das Christentum nach Konstantin dem Großen noch einige Jahrhunderte um die Bezwingung des europäischen Westens kämpfen mußte, gelang es der neuen Religion der Araber, dem Islam, den asiatischen Westen schon nach einigen Jahrzehnten für sich zu gewinnen. Das Schwert Mohammeds erreichte sein Ziel viel rascher als die Kirchenfahne Konstantins. Für das Judentum war der Sieg der neuen Religion ebensowenig erfreulich wie der Triumph ihrer älteren Schwester: die Kirche und die Moschee teilten sich in das Erbe der Synagoge und hielten deren weitere Existenz für völlig unnütz. Indessen brachte der muselmanische Fanatismus nicht soviel Unheil über das Judentum wie der christliche, wenn man von dem von Mohammed selbst unter den Juden in Arabien angerichteten Blutbad absieht. Mochten sich auch die den Andersgläubigen gegenüber feindlich eingestellten Sentenzen des Koran und die Artikel des „Vermächtnisses des Omar" grundsätzlich nur wenig von den auf die Juden bezüglichen Kirchengesetzen unterschieden haben, so wurden sie doch in der Praxis in den mohammedanischen Staaten nicht mit einer so unerbittlichen Konsequenz durchgeführt wie das kanonische Recht in den christlichen Staaten des gleichen Zeitalters.

Schon einige Jahre nach dem Tode Mohammeds trat unter seinen ersten Nachfolgern, den „Kalifen", ein Ereignis ein, das sich als ein Markstein an der Grenze der neuen Epoche erhebt: die Einnahme Jerusalems durch die Araber (638). Nach einer Reihe siegreicher Religionskriege, in denen der jugendlich-stürmische Bekehrungsdrang der Araber zum Durchbruch kam, faßte im Morgenlande das Kalifat der Omajaden festen Fuß (660—750). Eine neue Großmacht entstand, die das ganze ehemalige Persien sowie das Byzanz entrissene Syrien, Palästina, Ägypten und die anderen byzantinischen Provinzen in Afrika, also das ganze jüdische Morgenland, als Bestandteile in sich schloß. Die ehedem zwischen Persien und Byzanz aufgeteilten, in den ver-

schiedenen Ländern verstreuten jüdischen Gemeinden sammeln sich unter der Schutzherrschaft des Kalifats und bilden einen mächtigen nationalen Verband. Die Lebenskraft dieses Verbandes wirkt sich in vollem Maße in der folgenden Periode aus, als auf das kriegstüchtige Kalifat der Omajaden das kulturfördernde Kalifat der Abbassiden (das Kalifat von Bagdad seit dem Jahre 750) folgte. Es setzt nunmehr eine friedliche Periode ein, in der sich Industrie, Kunst und Wissenschaft frei entfalten. An der allgemeinen kulturellen Wiedergeburt des Morgenlandes regsten Anteil nehmend, pflegen die Juden zugleich völlig ungehemmt auch ihre eigene nationale Kultur und erweitern die Schranken ihrer inneren Autonomie. Schon unter den Omajaden ist das gegen Ende der persischen Herrschaft zu Boden gedrückte babylonische *Exilarchat*, das Symbol der jüdischen Autonomie, wieder in stetem Aufstieg begriffen. Ihm zur Seite stellt sich das *Gaonat*, eine neue geistige Institution, die das alte palästinensische Synhedrion zu ersetzen berufen ist. Die Gaonen, die Akademievorsteher in Sura und Pumbadita, sind die würdigen Nachfolger der Tannaiten und Amoräer; sie stehen an der Spitze eines Gelehrtenkollegiums, das in der gesamten Diaspora als die höchste Instanz für die Entscheidung strittiger Fragen des talmudischen Rechts uneingeschränkt anerkannt wird. Die Gaonen sind es, die der talmudischen Gesetzgebung im praktischen Leben volle Geltung verschaffen. Politisch durch das Kalifat zu einer Einheit verbunden, war die morgenländische Judenheit durch die Gewalt der babylonischen Exilarchen und Gaonen auch in ihrem inneren Leben zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt.

In dieser Epoche konzentriert sich die nationale Hegemonie fast ausschließlich in *Babylonien*. Das von den Arabern eroberte Palästina kommt jetzt als geistiges Zentrum ebensowenig für die Juden wie für die Christen in Betracht. Noch hielten sich dort vereinzelte jüdische Gemeinden, noch waren im Lande hier und da Gelehrte anzutreffen, doch fehlte es an einer zentralen Organisation, die auch nach außenhin, jenseits der Grenzen dieses eine winzige Provinz des Kalifats bildenden Landes, eine führende Rolle beanspruchen konnte. Das „Zepter Judas" ging nunmehr ganz an Babylonien verloren. Nicht allein die morgenländische, sondern auch die abendländische Diaspora, die europäische, beugte sich unter die geistige Autorität des vom gaonäischen Kollegium gebildeten Synhedrion an den Ufern des Euphrat.

Wie gesichert das talmudische Regime auch erscheinen mochte, so versuchten andere geistige Strömungen dessen Alleinherrschaft dennoch einzuschränken. Für alle neuen Einwirkungen überaus empfänglich, läßt sich das Judentum sehr bald auch von der arabischen Kultur beeinflussen. Nach außen hin tritt diese Einwirkung vor allem in der allmählichen Verdrängung der bis dahin unter den Juden Asiens und Afrikas verbreiteten aramäischen Sprache durch die arabische zutage, die nunmehr zur Umgangssprache der jüdischen Volksmassen wird. Aus dem Alltagsleben dringt sie auch in die Literatur ein. Sogar die Gaonen fassen jetzt ihre Hirtenbriefe und Bücher nicht selten in arabischer Sprache ab. Zugleich wirken die religiösen Bewegungen in der Welt des Islam auf die Entwicklung des Judaismus zurück. So kommt zum Teil unter der Einwirkung der Sektenstreitigkeiten bei den Muselmanen, zum Teil allerdings auch als Folge rein innerer Verhältnisse in Babylonien in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts das *Karäertum* zur Entstehung. Die Karäer lehnen sich gegen den Talmud und gegen die Verbindlichkeit der „mündlichen Lehre" auf und bekennen sich allein zur „schriftlichen Lehre", zur Bibel. In der Praxis entlehnen sie jedoch den Talmudisten deren Methode der mündlichen Lehre und verfassen in der Form von Deutungen ihre eigenen Ergänzungen zur Bibel. Im ersten Jahrhundert seines Bestehens, solange das Karäertum noch nicht in den engen Schranken einer Sekte erstarrt war, löste es gerade als Protestbewegung in den jüdischen Kreisen neue Impulse zur geistigen Arbeit aus. Eine Zeitlang lenkte es nämlich die Geister von der ausschließlichen Beschäftigung mit dem Talmud ab und erschloß ihnen neue Schaffensgebiete. Das karäische Losungswort: „Erforschet sorgsamst die Heilige Schrift" veranlaßt die Talmudisten, die rationale Durcharbeitung der Bibel, die ihnen bislang nur als Grundlage für ihre halachischen oder haggadischen Konstruktionen diente, auch ihrerseits in Angriff zu nehmen. So wetteiferten denn die beiden Parteien im Studium der hebräischen Sprachkunde, was wiederum zu einer literarischen Renaissance der althebräischen, durch die aramäische Mundart in den Hintergrund gedrängten Sprache führt und so auch die Erneuerung der Dichtkunst in die Wege leitet. Zugleich regen die Disputationen zwischen den Karäern und den Talmudisten das religionsphilosophische Denken zu neuem Schaffen an. Unter den sich kreuzenden Einwirkungen der arabischen Kultur einerseits und der karäischen Protest-

bewegung andererseits verlassen die Talmudisten unmerklich den eng bemessenen Raum der „vier Ellen der Halacha" und ihr Gesichtskreis erweitert sich zusehends. Unter den geistigen Repräsentanten des Volkes erstehen Männer, die sich voll Eifer mit der weltlichen Wissenschaft, mit der Sprachkunde, der Dichtkunst und der Philosophie befassen. Der Gaon von Sura, *Saadia* (892—942), ein hervorragender, enzyklopädisch veranlagter Geist, vereinigt alle diese geistigen Strömungen in sich und errichtet ein bedeutsames religionsphilosophisches System, das eine rationale Begründung der Dogmen des Judaismus und eine Läuterung der religiösen Begriffe bezweckt.

Gegen Ende dieser Epoche beginnt jedoch in der geschichtlichen Entwicklung der nationalen Hegemonie von neuem eine Krise. Infolge der nun einsetzenden Auflösung des Kalifats von Bagdad gerät auch das autonome Zentrum in Babylonien in Verfall. Die rechtliche und wirtschaftliche Lage erfährt eine Verschlimmerung, die Wirksamkeit des gaonäischen Kollegiums schrumpft zusammen und auch die Macht der Exilarchen ist im Schwinden begriffen; die die Diaspora zusammenfassende, drei Jahrhunderte alte Organisation fällt auseinander. Babylonien hört auf, das geistige Hauptzentrum des Judentums zu sein. Mit dem Ableben des Gaon Saadia nimmt die Wirksamkeit der Akademie von Sura ein Ende, und hundert Jahre später, mit dem Tode der letzten allumfassenden Gaonen, Scherira und Hai (1040), verschwindet auch die Akademie von Pumbadita vom Schauplatz. Den Gaonen und Exilarchen von Bagdad kommt in den folgenden Jahrhunderten eine nur noch lokale Bedeutung zu. In den vom Bagdader Kalifat abgefallenen nordafrikanischen Provinzen (Kairuwan), in Ägypten und Palästina, bilden sich allerdings im X. und XI. Jahrhundert erneut unabhängige geistige Zentren, doch vermögen sie nicht mehr die Diaspora des ganzen islamitischen Orients zu einer Einheit zu verbinden. Mitten in den neu hereinbrechenden politischen Krisen, der Invasion der Türken und dem Einfall der Kreuzfahrer aus Europa, vermögen sie kaum sich selbst zu behaupten. Die Einnahme Jerusalems durch die Kreuzfahrer (1099) bildet den Schlußpunkt dieser geschichtlichen Epoche. Um diese Zeit konzentrierte sich bereits der größte Teil des jüdischen Volkes in Westeuropa, und dorthin verschiebt sich nunmehr, seit dem XI. Jahrhundert, auch die nationale Hegemonie. Sie folgt dabei den Spuren des arabischen Zuges nach Spanien, befestigt sich zunächst im Kalifat von Cordova, um sodann

in den großen jüdischen Zentren Frankreichs und Deutschlands festen Fuß zu fassen. Damit ist in der jüdischen Geschichte ein Wendepunkt erreicht. Der jüdische Orient erstarrt und versinkt in tausendjährigen Schlaf. Die durch jahrhundertelange Kolonisierung sich bildende europäische Judenheit wird von nun ab zum Kern der Nation, zum Sammelbecken ihrer kulturellen Schaffensenergie. Die *orientalische Periode* der jüdischen Geschichte gelangt zu ihrem Abschluß und es bricht eine neue, die *abendländische Periode* an.

Erstes Kapitel

Die Entstehung des Islam und das Kalifat der Omajaden

(622—750)

§ 52. *Die Juden in Arabien bis zum Hervortreten Mohammeds*

Zwischen dem persischen Babylonien und dem byzantinischen Syro-Palästina schob sich keilartig der Nordteil der arabischen Halbinsel vor. In seinem südwestlichen, an das Rote Meer angrenzenden Teil von bodenständigen Stämmen bewohnt, war Arabien mit den beiden im Norden gelegenen Staaten durch die weite Landbrücke der syrischen Wüste verbunden, wo von altersher nomadisierende Beduinen hausten. Einstmals, in den Zeiten der Hasmonäer und der Herodianer, nahm am Rande dieser Wüste das arabische Nabatäerreich mit der südlich von Damaskus gelegenen Hauptstadt Petra einen gewissen Aufschwung; später trat die nördlich von Damaskus, an der Grenze des römischen und persischen Hoheitsgebietes gelegene Oase Palmyra-Tadmor hervor. Sowohl die Römer als auch die Perser hatten stets den ungestümen Ansturm der nomadisierenden Wüstensöhne gegen das benachbarte Festland abzuwehren und mußten sich mit der Bildung halbsouveräner arabischer Reiche an den Grenzgebieten ihrer Besitzungen wohl oder übel abfinden. Denn diese winzigen Reiche der bodenständig gewordenen Nomaden bildeten gleichsam den Schutzwall, der die Randgebiete der beiden Großmächte gegen eine Überschwemmung durch die aus der endlosen Wüste heranwogenden Fluten der nomadisierenden Beduinen sichern sollte. So besaßen denn beide Reiche, das römische wie das persische, ihre eigene arabische „Ukraine" (gleich der Kosaken-Ukraine im nachmaligen Polen), d. h. ein von kriegstüchtigen, die Reichsgrenzen gegen fremde Invasion schützenden Freischaren besetztes Randgebiet. Im III. Jahrhundert

konnte sich auf diese Weise im südlichen Teile Babyloniens, dem sogenannten *Irak*, ein kleines arabisches Reich mit der Hauptstadt *Hira* und der Dynastie der Lachmiden an seiner Spitze bilden, die zwei Jahrhunderte lang treue Vasallen Persiens waren. „Hira" heißt auf aramäisch soviel wie „Lagerstätte" oder „Nomadenlager", was diese Siedlung arabischer Condottieri auch in Wirklichkeit war. Neben diesem entstand zu Beginn des IV. Jahrhunderts im südlichen Syrien ein von Rom abhängiges arabisches Reich des Stammes *Ghassan* (Ghassaniden), dessen Fürsten, mit dem Titel „Phylarchen" (Stammeshäuptlinge) ausgestattet, das Vorgelände des römischen Territorialbereichs zu bewachen hatten. Infolge der nächsten Nachbarschaft mit den Hochburgen des syrischen Christentums (Antiochia, Edessa) nahmen die Ghassaniden nach und nach die christlichen Glaubensformen an. Die Christianisierung der Araber machte besonders merkliche Fortschritte in der Periode der byzantinischen Vorherrschaft im Morgenlande, im V. und VI. Jahrhundert. Diese syrischen Araber lagen mit ihren Stammesgenossen in dem an Persien sich anlehnenden Reiche Hira in fortwährendem Hader. Der größte Teil der persischen Araber blieb nämlich nach wie vor heidnisch, während der Rest sich verschiedene religiöse Anschauungen der persischen Feueranbeter oder gar der babylonischen Juden zu eigen machte, bei denen die Araber unter dem Namen „Taiten" bekannt waren (die im Talmud häufig vorkommende Bezeichnung „Taja" ist gleichbedeutend mit „Araber"). Der Zwist zwischen den beiden arabischen Reichen wurde sowohl durch das verschiedene Vasallitätsverhältnis als auch durch die Verschiedenheit ihrer religiösen Sympathien hervorgerufen. Beide Reiche vermochten sich bis zum VII. Jahrhundert zu halten, bis zu der Zeit, da die Predigt des Islam die Massen aus dem Inneren Arabiens in Bewegung setzte: diese Bewegung riß zunächst beide Grenzdämme weg, um sodann auch der persischen wie der byzantinischen Herrschaft im Morgenlande ein Ende zu bereiten.

Die beiden genannten, die arabische Halbinsel mit den Zentren der Weltkultur verbindenden Reiche waren nun jene Kanäle, durch die in die Mitte der Arabien bewohnenden, patriarchalisch lebenden Stämme Elemente des Judentums und des Christentums nach und nach durchzusickern vermochten. Außerdem bestanden aber anscheinend in der Urheimat der Araber selbst von jeher jüdische Siedlungen, deren Entstehung auf Grund von noch immer sehr unergiebigen

Denkmälern schwer zu enträtseln ist. Es ist wohl zu vermuten, daß die bedeutenden jüdischen Kolonien, die hier schon hundert Jahre vor dem Aufkommen des Islam bestanden, sich durch Vermischung von Eingeborenen mit jüdischen Einwanderern aus den benachbarten Gebieten Syriens und Mesopotamiens gebildet haben. Unter dem Einfluß der primitiven Lebensverhältnisse der Araber mochten diese Ankömmlinge viele ihrer angestammten Gewohnheiten abgelegt und sich zugleich mit der arabischen Sprache auch die Sitten ihrer neuen Umwelt zu eigen gemacht haben. Diese neue Umgebung, das innere Arabien, bot vor dem Hervortreten Mohammeds das folgende Bild. An einer staatlichen Organisation fehlte es gänzlich, die Bevölkerung setzte sich aus vereinzelten Geschlechtern oder Stämmen zusammen, die von Häuptlingen, den Scheichs, angeführt wurden; der Norden und der Süden des Landes unterschieden sich in ethnischer Beziehung erheblich: während im nördlichen Arabien oder dem *Hedschas* der nomadisierende Araber, der Viehzüchter, vorherrschte, war im Süden, im *Jemen*, die bodenständige, Ackerbau und Handel treibende Bevölkerung vorherrschend. Unter dem Einfluß der später unter den Arabern verbreiteten biblischen Legenden führten die Bewohner des Nordlandes ihren Stammbaum auf den Krieger der Wüste Ismael, den Sohn des Erzvaters Abraham, zurück, wohingegen bei der südlichen Bevölkerung Joktan, der Sohn des Eber, des Stammvaters der Hebräer, als Stammhaupt galt. Die Tatsache der zwischen Arabern und Juden als zwei Zweigen der semitischen Rasse bestehenden Verwandtschaft steht freilich auch unabhängig von der Legende durchaus fest: davon zeugt schon allein die Verwandtschaft der Sprachen. Bemerkenswert ist noch, daß sich die Juden in Nordarabien, trotz der Nähe der mesopotamischen jüdischen Zentren, auch ihrer Lebensführung nach von den einheimischen Arabern nur wenig unterschieden. Gleich diesen lebten sie in vereinzelten, unter der Führung von Ältesten stehenden Geschlechtergruppen. Die bedeutendsten unter diesen Gruppen waren die Benu-Kainuka, Benu-Nadhir und die Benu-Kuraisa. Alle diese Gruppen lebten in der Hauptstadt Nordarabiens *Jathrib* (dem nachmaligen Medina), sowie in deren Umgegend, mitten unter üppigen Palmenpflanzungen, deren Pflege ihre Hauptbeschäftigung war. Eine große jüdische Kolonie befand sich außerdem in der nördlicher gelegenen Stadt *Chaibar*. Von hier aus zog sich eine Kette kleinerer jüdischer Siedlungen bis zu dem nördlichsten Punkte der

arabischen Halbinsel, der Stadt *Taima*, hin. Die jüdischen Siedlungspunkte lagen nicht selten hoch in den Bergen und waren gegen die räuberischen Überfälle der Beduinen durch Festungswälle geschützt. Sogar in den Städten, so z. B. in Jathrib-Medina, lebten die Juden in besonderen, stark befestigten Stadtvierteln. Außer mit dem Gartenbau (der Zucht der Dattelpalmen) beschäftigten sie sich vornehmlich mit Handwerk und trieben auch Karawanenhandel. Sie zeichneten sich gleich ihren Nachbarn durch Kriegstüchtigkeit aus, wiewohl ihnen der arabische Kult des Schwertes und die wilde Kühnheit der Araber fremd blieben.

Anders war das Bild, das die die Juden umgebende Welt in Zentral- und Südarabien bot. Im Süden waren nämlich die Spuren der alten Kultur des ehemaligen Reiches *Saba*, der Heimat der biblischen „Königin von Saba", der sagenhaften Zeitgenossin des Königs Salomo, noch nicht verwischt. An der Küste des Roten Meeres gelegen, war dieses Gebiet durch Handelsbeziehungen mit dem Nachbargebiet an der gegenüberliegenden Küste, *Abessinien* oder *Äthiopien*, sowie mit Ägypten verbunden; die Meeresstraße verband es andererseits auch mit Indien. Die alte industrielle Kultur des Reiches Saba eignete sich namentlich das südliche Gebiet Jemen an, das bei den alten Geographen unter dem Namen „das glückliche Arabien" bekannt war. Hier faßten die *Himjariten* (Homeriden) oder küstenbewohnenden Stämme festen Fuß, die die patriarchalische Geschlechtsverfassung der Araber des Nordens wohl beibehielten, sich aber von diesen durch ihre entschiedene Neigung zu bodenständiger Lebensführung, zu Ackerbau und städtischem Markthandel unterschieden. Zwischen dem Norden und dem Süden erhob sich im Herzen des Landes die heilige Stadt der Araber, *Mekka*, in der sich die Jemen, Hedschas, Mesopotamien und Syrien verbindenden Karawanenstraßen kreuzten. Der nomadisierende Beduine wurde hier zum umherziehenden Kaufmann. Die großen Jahrmärkte lockten nach Mekka viel Volk aus den verschiedensten Gegenden Arabiens herbei, und im Zusammenhang mit diesen Ansammlungen von Kaufleuten scheint sich auch die Sitte des Pilgerns zu der Kaaba eingebürgert zu haben, zu jenem schwarzen Steine, den die Araber von altersher als den Sitz einer verborgenen Gottheit, des Vaters aller Götter, des semitischen „Allah" (das hebräische El, Elohim) verehrten. In dem zeltartigen, um diesen Stein herum errichteten Tempel waren die Götzenbilder der verschiedenen arabischen

Stämme aufgestellt und so erstand in Mekka gleichsam ein Pantheon des arabischen Heidentums. Zugleich rangen hier auch die beiden monotheistischen Religionen um Einfluß: das Christentum sandte hierher seine Missionare von Syrien und Äthiopien, während sich der Judaismus auf dem Wege über die arabischen Grenzstaaten der Ghassaniden und die jüdischen Siedlungen in Jathrib von Babylonien (Irak) her Eingang verschaffte. Dieser Brennpunkt des Arabertums, wo sich die Einwirkungen der verschiedensten Religionen des Morgenlandes kreuzten, war nun der geeignete Boden für das spätere Hervortreten des Stifters einer neuen Religion, des aus Mekka gebürtigen Mohammed.

Im vorislamitischen Nordarabien bildete die Religion das Hauptunterscheidungsmerkmal der jüdischen Stämme, die sich der Sprache und der äußeren Lebensführung nach sonst völlig arabisiert hatten. Vorliebe für ungebundene Lebensweise, kriegerische Tüchtigkeit, patriarchalische Gastfreiheit, Neigung zur ritterlichen Minnedichtung waren den Arabern wie den Juden in gleicher Weise eigen. Bei diesen wie bei jenen kam es nicht selten zu Zwistigkeiten zwischen den einzelnen Geschlechtern; bald lagen die winzigen Stämme in Fehde miteinander, bald schlossen sie sich zu Verbänden zusammen. Unter den Juden taten sich nicht wenig Helden und Dichter hervor, die auch vom arabischen Volksepos verherrlicht wurden. Von den Dichtern erlangte in der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts besonders hohen Ruhm *Samuel ibn Adija*, der Führer eines kleinen, in der Nähe von Taima lebenden jüdischen Stammes. Der ritterliche Charakter und die Rechtschaffenheit Samuels waren sprichwörtlich geworden: „Treu wie Samuel", pflegten die Araber zu sagen. In den arabischen Volksliedern hat sich die folgende Erzählung von ihm erhalten. Von Feinden verfolgt, hatte der arabische Dichter, der Prinz Imrulkais, seine Waffen seinem Freunde und Verbündeten Samuel zur Verwahrung übergeben. Bald umzingelten jedoch die Feinde des Prinzen die Burg Samuels und forderten die Herausgabe der Waffenrüstung des Imrulkais. Als ihnen dies verweigert wurde, drohten sie, falls ihre Forderung nicht erfüllt würde, den von ihnen ergriffenen Sohn Samuels dem Tode preiszugeben. „Macht, was ihr wollt," war die Antwort Samuels, „ich werde dennoch nicht wortbrüchig werden, denn der Verrat ist ein Halsband, das nie rostet". Die Unmenschen ermordeten denn auch den Sohn vor den Augen des Vaters, und doch blieb dieser unbeugsam.

Diese äußerliche Assimilation griff indessen nicht auf das Gebiet der religiösen Lebensführung über. Die große jüdische Gemeinde von Jathrib besaß die traditionsgemäßen religiösen Institutionen und auch ihre eigenen Gesetzeslehrer. Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, in welchem Maße sich diese Gesetzeslehrer den von Babylonien aus verkündeten talmudischen Normen fügten, doch wurden jedenfalls die Grundgesetze des Judaismus auch hier strengstens eingehalten. Der Sabbat war der Tag der absoluten Ruhe. Oft in Kriege mit den sie umgebenden Völkerschaften verwickelt, pflegten die arabischen Juden an den Sabbattagen die kriegerischen Handlungen stets einzustellen. Heilig hielten sie auch die Feiertage, so namentlich den Fasttag Jom-Kippur, der bei ihnen „Aschura" genannt wurde. Bei der Verrichtung der Andacht wandten sie gleich allen Juden der Diaspora ihr Angesicht gen Jerusalem. Unerschütterlich war auch ihr Glaube an das Erscheinen des Messias aus dem Geschlechte Davids, der das Reich Juda wieder aufrichten werde. Mit den biblischen Schriften waren die Juden Arabiens durchaus vertraut, wobei unter ihnen auch viele an die biblischen Erzählungen anknüpfende mündliche Sagen im Umlauf waren, die in der talmudischen Haggada ihre Grundlage hatten und später zum Teil im Koran Aufnahme fanden.

Bei dem regen Verkehr zwischen Juden und Arabern konnten diese von den jüdischen religiösen Anschauungen nicht unbeeinflußt bleiben. Viele heidnische Araber bekundeten denn auch eine Neigung zur jüdischen Religion, so daß Bekehrungen zum Judentum unter ihnen durchaus keine Seltenheit waren. Der Übertritt war für die Araber um so leichter, als die Beschneidung bei ihnen, noch ehe sie mit den Juden in Berührung kamen, allgemeiner Brauch war. Zu Beginn des VI. Jahrhunderts bildete sich in dem südlichen Arabien ein kleines Reich, in dem die jüdische Religion sogar vorherrschend war. Der Fürst oder „Tobba" der Himjariten von Jemen, *Abu-Kariba*, machte nämlich auf seinem Feldzug gegen Jathrib die Bekanntschaft der dortigen jüdischen Weisen und entschloß sich, zum Judentum überzutreten; seinem Beispiele folgten bald viele seiner Stammesgenossen (um 500). In den arabischen Überlieferungen ist diese Tatsache durch allerlei poetische Einzelheiten ausgeschmückt. Man erzählte, Abu-Kariba hätte die Umgegend von Jathrib ganz verheert, die Palmenhaine in weitem Umkreise abgeholzt, die ihm aus der Stadt mit Friedensvorschlägen entgegengekommenen Gaufürsten enthaupten lassen,

um sodann an die Belagerung der Stadt zu gehen. Während der Belagerung verfiel er jedoch in Siechtum und dachte nun an einen Waffenstillstand. Diese Gelegenheit nützten zwei jüdische Weisen, Kaab und Assab, um sich in sein Zelt zu schleichen und ihm die Aufhebung der Belagerung ans Herz zu legen. Außerdem gelang es ihnen, den heidnischen Anführer von den Vorzügen der jüdischen Religion zu überzeugen, so daß er und seine Kriegerschar sich zum Judentum bekehrten. Als Abu-Kariba bald darauf starb und die Gewalt über die Himjariten nach lange anhaltenden Wirren dem Fürsten Jussuf *Dhu-Nowas* zufiel, trat auch dieser zum jüdischen Glauben über, wodurch er sich in die politischen Kämpfe seiner Zeit verwickelte.

Religion und Politik waren nämlich in allen sich in Jemen abspielenden Umwälzungen aufs engste miteinander verflochten. Dies hatte seinen Grund darin, daß in Jemen um jene Zeit von seiten Byzanz' durch die Vermittlung der Herrscher des benachbarten Äthiopien eine rege Propaganda für das Christentum entfaltet wurde. Den christlichen Gebietern Äthiopiens lag eben nicht wenig daran, ihrem Glauben in Arabien Geltung zu verschaffen, denn dies war ein Pfand für die Ausdehnung der Gewalt auch über dieses an verschiedenen Hilfsquellen reiche Land, während die byzantinischen Kaiser ihrerseits Wert darauf legten, dort eine Schutzwehr gegen das mächtige Persien zu errichten. Den Bemühungen der byzantinischen und äthiopischen Missionäre gelang es nun, einen bedeutenden Teil der Bevölkerung einzelner in Jemen gelegener Städte (Nedschran, Aden) in der Tat zum Christentum zu bekehren, und den Missionären folgten die Bevollmächtigten der äthiopischen Könige auf dem Fuß, um in den von der Kirche eroberten Gebieten die Gewalt zu übernehmen. Dies bewog den himjaritischen Fürsten, wohl nicht ohne Zureden der „jüdischen Weisen", dem Christentum das Judentum entgegenzusetzen, um so der Ausdehnung der fremdländischen Gewalt Einhalt zu gebieten. Wenn man den syrischen und zum Teil auch den arabischen Chronographen[1]) Glauben schenken will, verliefen die Ereignisse folgendermaßen: Als Dhu-Nowas von den Bedrückungen der Juden

[1]) Als Hauptquelle kommt der Brief des syrischen Bischofs Simeon aus Beth-Arscham in Betracht, der in manchen kirchlichen Chroniken wiedergegeben ist und seinem Geiste nach der Tendenzliteratur der „Lebensbeschreibungen der heiligen Märtyrer" verwandt ist. Das Ereignis selbst ohne die kirchlichen Ausschmückungen wird indessen auch von einigen arabischen Geschichtsschreibern (Tabari, Massudi u. a.) bestätigt, doch bleibt die Episode trotzdem nicht ganz klar.

durch die Regierung und den Klerus im byzantinischen Reiche Kunde erhielt, soll er sich entschlossen haben, an den in seine Gewalt gelangenden Christen dafür Rache zu nehmen. So gab er Befehl, die durch Jemen reisenden byzantinischen Kaufleute zu ergreifen und zu töten; die in Schrecken versetzten Byzantiner wagten nun nicht mehr, dorthin Reisen zu unternehmen, und der Handel mit Arabien war lahmgelegt. Dhu-Nowas wurde infolgedessen in eine Fehde mit dem benachbarten heidnischen Fürsten Aidug verwickelt, dem es ganz ungeheuerlich erschien, wegen der den Juden in fremden Ländern zugefügten Unbill die Interessen des eigenen Landes preiszugeben. Er erklärte Dhu-Nowas den Krieg und brachte ihm auch eine Niederlage bei, doch vermochte sich der Fürst von Jemen bald davon zu erholen, worauf er die in Arabien selbst lebenden Christen hart zu bedrängen begann. So überfiel er die unter der Verwaltung eines äthiopischen Statthalters stehende Stadt Nedschran, die zum größten Teil von Christen bewohnt war, und stellte diese vor die Wahl, entweder zum Judentum überzutreten oder zu sterben; als er auf Widerstand stieß, gab er Befehl, 340 der angesehensten Bürger niederzumachen. Auch legte er den in seinem Reiche lebenden Christen drückende Steuern auf und bedrängte sie auch sonst ganz in derselben Weise, in der die Juden von den Byzantinern bedrängt wurden. Die Nachrichten über die Leiden, die die Christen in Jemen zu erdulden hatten, versetzten Byzanz in Erregung. Der christliche Klerus rief zu einem Kreuzzug gegen den Bedränger des Christentums auf; es wurden Stimmen laut, man solle die jüdischen Gesetzeslehrer in Palästina gefangen setzen und sie so lange als Geiseln zurückbehalten, bis Dhu-Nowas die Christenverfolgungen in Arabien eingestellt haben werde. Der byzantinische Kaiser Justin I., damals von einem Kriege gegen Persien in Anspruch genommen, war indessen nicht in der Lage, ein Heer nach dem fernliegenden Arabien zu senden, und ging nun den äthiopischen Negus *Elesbaa* um Waffenhilfe an. Der christliche Negus säumte denn auch nicht, ein großes Heer zu entsenden, das über das Rote Meer setzte und an den Küsten Arabiens landete. Den Äthiopiern schlossen sich auch noch die arabischen Christen an, und Dhu-Nowas sah sich bald von unzähligen feindlichen Scharen umgeben, die sich mit raschem Zugriff seiner Residenz Zafar bemächtigten. Die unvermeidliche Niederlage voraussehend, stürzte sich Dhu-Nowas, um nicht den Feinden in die Hände zu fallen, von einem

hohen Felsen ins Meer und fand so den Tod (um 525). Die Sieger ließen nunmehr in Jemen ihre Wut an den Juden aus, von denen viele erschlagen oder haufenweise in die Gefangenschaft abgeführt wurden. So wurde das jüdische himjaritische Reich von seinem Schicksal ereilt, und Jemen geriet unter die äthiopische Herrschaft, die fast ein halbes Jahrhundert währte. Doch gelang es schließlich einem Nachkommen des Dhu-Nowas, dem Prinzen Seïf, den mächtigen persischen König Chosroi Anoscharvan dazu zu bewegen, den unterdrückten Einwohnern von Jemen zu Hilfe zu eilen: ein persisches Heer erschien im Lande, verjagte die äthiopischen Statthalter und unterstellte Jemen der Obergewalt Persiens. So blieb es bis zum Auftreten Mohammeds.

Inzwischen übersiedelten nach dem Zusammenbruch des jüdischen himjaritischen Reiches die von den Äthiopiern und den Christen verfolgten Juden aus dem südlichen Arabien nach dem nördlichen. Sie ließen sich zum größten Teil in der Stadt Jathrib und in ihrer Umgegend nieder. Allein auch für die Juden von Jathrib brachen bald unruhvolle Zeiten an. Sie wurden in allerlei die Araberstämme entzweiende Fehden verstrickt, die damals den Hauptlebensinhalt der Araber des Nordens bildeten. Die in Jathrib vorherrschenden jüdischen Stämme Benu-Kuraisa und Benu-Nadhir waren genötigt, an die mächtigeren arabischen Stämme der Ausiten und der Chazradschiten ihre Vorrangstellung abzutreten. Diese besetzten das Zentrum der Stadt und verdrängten die Juden von dort. Doch war bald auch für die beiden arabischen Stämme der Raum in Jathrib zu eng geworden und sie gerieten in endlosen Zwist untereinander. An diesem Hader beteiligten sich manchmal auch die Juden, indem sie bald dem einen, bald dem anderen Stamme Beistand leisteten. Eine Zeitlang kämpften z. B. die Stämme Kuraisa und Nadhir an der Seite der Ausiten, während der jüdische Stamm Benu-Kainuka den Chazradschiten Gefolgschaft leistete, so daß Juden gegen ihre eigenen Stammesgenossen das Schwert erhoben. In einem solchen Zustande der Anarchie fand Mohammed die Einwohnerschaft von Jathrib vor, als er auf seiner Flucht aus Mekka dort anlangte und die Stadt, der er den neuen Namen *Medina* gab, zur heiligen Stadt des Islam proklamierte.

§ 53. Mohammed und seine Versuche, die Juden zu gewinnen

In Mekka geboren, konnte sich *Mohammed* (570—632) mit den Lehren des Judentums und des Christentums nur in oberflächlicher

Weise bekannt machen. Mit Bekennern der beiden Religionen hatte er Gelegenheit, sowohl in seiner am Schnittpunkt der arabischen Handelsstraßen gelegenen Heimatstadt als auch auf seinen vielfachen Reisen durch Hedschas und Syrien zusammenzukommen, die er mit den Handelskarawanen seines Oheims Abu-Talib oder mit denen seiner ersten Frau Chadidscha zu unternehmen pflegte. Des Lesens nicht mächtig, lieh der jugendliche Mohammed allerhand mündlichen Wiedergaben der biblischen und evangelischen Erzählungen willig sein Ohr. Diese wurden ihm nicht selten in verzerrter Form übermittelt und waren mit der jüdischen Haggada und den christlichen „Lebensbeschreibungen der Heiligen" entlehnten Volkslegenden reichlich untermischt. In seinem Geiste setzte sich der Gedanke fest: Juden, Hellenen und Römer, sie alle hatten ihre göttliche Offenbarung, ihre Propheten, ihre heilige Schrift — nun sei die Reihe an den Arabern, der Offenbarung des einzigen Gottes teilhaftig zu werden. Waren doch die Araber gleich den Juden die Nachkommen des biblischen Erzvaters Abraham, der als erster den einzigen Gott erkannt hatte: Abraham, der Großvater Jakob-Israels, ist ja zugleich der Vater Ismaels, des Stammvaters der Araber[1]). Die Juden hatten ihren Propheten Moses, die Christen Jesus und nun sei er, Mohammed, dazu berufen, den wahren Glauben den tief im Heidentum steckenden Arabern zu verkünden. Stehe ihm doch sein Engel, Gabriel, bei, der ihm in Visionen die göttlichen Wahrheiten offenbare. Er sei der Sendbote des Allah (rasul Allah); er sei das letzte Glied in der Kette der Propheten; durch ihn werde die Prophetie vollendet, „besiegelt" (chatam al anbiya). Moses wie Jesus waren Propheten nur für ihr Zeitalter; dagegen konnte „Jesus, der Sohn Marias", keineswegs ein Sohn Gottes sein, denn „Allah ist ein einziger Gott, der weder gebiert noch geboren ist und dem niemand gleichkommt" (Sura 112). Auch für sich beansprucht Mohammed in keiner Weise eine göttliche Herkunft, ja nicht einmal die Kraft, Wunder zu wirken, doch ist er fest überzeugt, daß das ihm offenbarte göttliche Wort (kuran) alle früheren Offenbarungen überträfe, denn es sei ihre Vollendung, der Abschluß aller Prophetie überhaupt.

---

[1]) Im Koran erscheint Ismael stets als einer der biblischen Erzväter. Der biblischen Formel „Abraham, Isaak und Jakob" entspricht hier entweder die Formel „Abraham, *Ismael* und Isaak" oder aber „Abraham, Ismael, Isaak und Jakob" (s. namentlich Sura 2, 127, 130, 134).

So reift in der Seele dieses Halbbeduinen die Idee des Monotheismus, die in ihm zu einer glühenden Leidenschaft wird und ihn zu einem „heiligen Kriege", für den jedes Mittel gut genug zu sein scheint, hinreißt. Die Gotteserkenntnis vermählte sich eben im Geiste des Mohammed in keiner Weise mit jenem erhabenen sittlichen Bewußtsein, das den ethischen Monotheismus der biblischen Propheten und auch die einseitige evangelische Lehre „nicht von dieser Welt" so anziehend erscheinen läßt. Die Lebensgeschichte Mohammeds zeigt uns keine bezaubernde Persönlichkeit, keine Verkörperung jenes höchsten sittlichen Prinzips, die das gläubige Gemüt noch mehr als die verkündete abstrakte Idee gefangenzunehmen vermag. Der Lebenslauf des „Sendboten des Allah" wie auch der „Koran" selbst sind voll von Beispielen gerade dafür, wie ein Religionsstifter nicht sprechen und handeln sollte. Hinter der Maske eines Propheten starrt uns hier nur zu oft der Blick eines Halbwilden an; die Erleuchtung des Sehers wird von der rohen Leidenschaft des Beduinen überschattet, der im Kriege rücksichtslos mordet und nicht ansteht, das Weib oder die Tochter des Gemordeten in seinen Harem zu schleppen. Alle diese Charakterzüge des Mohammed kommen nun besonders deutlich in seinem Verhalten gegen die Juden Arabiens zum Ausdruck.

Der Hauptgrund der von Mohammed den Juden gegenüber bekundeten Feindseligkeit lag darin, daß er zuerst auf ihre Unterstützung bei der Erfüllung seiner religiösen Mission viel zu große Hoffnungen setzte, die Juden ihm aber nur Enttäuschung bereiteten. Als Mohammed in seinem heimatlichen Mekka wegen des von ihm eröffneten Vernichtungskampfes gegen die angestammte nationale Religion sich den Verfolgungen der heidnischen Kuraischiten ausgesetzt sah, erhoffte er alles von der Auswanderung nach Medina[1]), wo, wie er glaubte, die einflußreichen jüdischen Stämme dem Prediger des Monotheismus in jeder Weise Beistand leisten würden. Er glaubte zuversichtlich, daß das „Volk der Schrift", der älteste Bürge der göttlichen Wahrheit, durch seine Autorität die Mission des Apostels der Araber unterstützen würde. Aus diesem Grunde eben suchte er bald nach seiner Flucht aus Mekka nach Medina (622) mit den

[1]) Unter Mohammed bürgerte sich für Jathrib der Name „al-Medina" ein, d. h. schlechtweg „Stadt", nämlich die „Stadt des Propheten", der den Eigennamen ersetzende Gattungsname, den diese Stadt bis auf den heutigen Tag behalten hat.

dortigen Juden, die damals gerade eine von Stammeszwist erfüllte unruhvolle Zeit durchzumachen hatten (vgl. § 52), in freundschaftliche Beziehungen zu treten. Zu allererst versuchte er unter den sich befehdenden Bevölkerungsgruppen Medinas auf Grund eines gegenseitigen Einvernehmens oder „Vertrages" Frieden zu stiften. Diesem Vertrage gemäß wurde die Bevölkerung in „Rechtgläubige" oder „Muslimen" (Muselmanen), Juden und Heiden eingeteilt. Die mit Mohammed aus Mekka gekommenen sowie die in Medina neubekehrten Rechtgläubigen bildeten eine eigene, unter besonderer Verwaltung stehende Gemeinde und gelobten, gegen jeden Angriff von außen einander beizustehen; ebenso selbständig in ihren inneren Angelegenheiten waren auch die Juden, die indessen zur gemeinsamen Kriegführung gegen den äußeren Feind in den Stadtverband aufgenommen wurden. Zu diesem Bunde gehörten auch die ortsansässigen Heiden aus den Stämmen Aus und Chazradsch, und nur den Kuraischiten, den Feinden des Propheten, war der Schutz des Gesetzes entzogen. Den Muselmanen wurden jedoch manche Vorrechte eingeräumt: so sollte der Anschlag auf das Leben eines Muselmanen vom Gerichte mit besonderer Strenge geahndet werden, bei der Entscheidung der Fragen über Krieg und Frieden war das Wort des Hauptes der Rechtgläubigen ausschlaggebend u. dgl. m. Indem Mohammed so die Juden in den allgemeinen bürgerlichen Verband einbezog, suchte er sie zugleich durch manche Konzessionen auf religiösem Gebiet für sich zu gewinnen. Bei der Festsetzung der gottesdienstlichen Ordnung in der ersten von ihm erbauten Moschee bestimmte er z. B., daß die Betenden ihr Angesicht gen Jerusalem zu richten hätten; diesem die „Kiblah" (die Richtung des Angesichts bei der Andacht) betreffenden Gebot wurde aus dem Grunde große Bedeutung beigemessen, weil in ihm die Anerkennung der Heiligkeit der jüdischen Hauptstadt und zugleich die einer Sukzession in der Prophetie beschlossen lag. Außerdem setzte Mohammed den alljährlichen Hauptfasttag auf den 10. des ersten Mondmonats des Jahres (den 10. Tischri) fest, der somit mit dem jüdischen Aschura oder dem Jom-Kippur zusammenfiel. Von den Bekennern des Judentums scheint er auch die alltägliche Andachtsordnung übernommen zu haben (nur daß er statt der drei fünf alltägliche Gebete festsetzte) sowie die mit der rituellen Reinheit zusammenhängenden Waschungsbräuche und das Verbot, Fleisch von gefallenem Vieh und Schweinefleisch zu genießen.

Durch alle diese Konzessionen beabsichtigte er eine engere Verbindung mit den Juden zustande zu bringen, um so, wenn auch nicht ihre Bekehrung zu bewirken, doch wenigstens ihre Sympathien für den neuen Glauben zu gewinnen. Doch sah er sich bald in seinen Erwartungen arg getäuscht. Nur ganz vereinzelt schlossen sich dem Stamme Kainuka angehörende Juden der Partei des Mohammed, den „Ansaren", an, die in ihm ein Werkzeug der Bekehrung der Araber zum Judentum erblicken mochten; dagegen lehnte es die große Mehrzahl der Juden von Medina nicht nur ab, in dem Flüchtling aus Mekka einen Gesandten Gottes zu erblicken, sondern begegnete ihm sogar mit unverhohlener Mißachtung und scheute sich nicht, diese auch öffentlich zu bekunden.

Wie hätten auch die Juden einen Mann als Propheten gelten lassen können, der seinen sittlichen Eigenschaften nach diesem hohen Beruf so wenig entsprach. Abstoßend mußte auf sie auch die Ignoranz des neuen Glaubensstifters wirken, der die Überlieferungen des Judentums wie des Christentums nur vom Hörensagen, nur aus den Unterhaltungen mit zufälligen Reisegefährten, nicht aber aus den urkundlichen Quellen der beiden Glaubenslehren selbst kannte. Von der Unzuverlässigkeit der Bibelkenntnis Mohammeds konnten sich die Juden leicht überzeugen, als sie auf verschiedene ihm vorgelegte Fragen falsche Antworten erhielten. Dies veranlaßte sie, Mohammed im Kreise seiner Verehrer zu verspotten und ihn wegen seiner Unkenntnis der mosaischen Lehre bloßzustellen. Nunmehr witterte der Prophet schwere Gefahr: führte er doch seine Lehre auf die Bibel zurück, und nun sollten ihn die erblichen Depositäre der Bibel der Unkenntnis jener Quelle überführen, aus der er all seine Wahrheiten schöpfte. Um seine Autorität bei den Rechtgläubigen aufrechtzuerhalten, blieb ihm nichts anderes übrig, als den Spieß umzudrehen und zu erklären, daß es gerade die Juden und Christen seien, die ihren eigenen Deutungen zuliebe den Bibeltext entstellt hätten, während er, Mohammed, allein im Besitze der unverfälschten Mosestradition sei. So überhäuft er denn die „Kinder Israel", das „Volk der Schrift", mit einem Schwall zornsprühender Aussprüche[1]). Er weist darauf

[1]) Der größte Teil dieser Aussprüche ist in der weitläufigen zweiten Sura (Kapitel) des Koran gesammelt, doch sind auch in manchen anderen Kapiteln des Buches auf das Judentum sich beziehende Aussprüche des Mohammed verstreut. Die hier folgenden Stellen sind der zweiten und zum Teil der dritten Sura entnommen.

hin, daß die Israeliten ehedem sogar ihren eigenen Propheten kein Gehör schenkten, ruft ihnen die Anbetung des Goldenen Kalbes in der Wüste in Erinnerung und kommt auch auf die aus späterer Zeit stammende Volkslegende zurück, wonach die Juden die Thora am Sinai nur aus Furcht, nämlich um von dem Berge nicht erdrückt zu werden, angenommen hätten[1]). „Ihr wollt — so spricht Mohammed zu den Rechtgläubigen —, daß sie (die Juden) euch Vertrauen entgegenbringen; aber ein Teil von ihnen hat ja das Wort Gottes vernommen, wohl begriffen und es dennoch später bewußt entstellt. Auch unter ihnen gibt es der Schrift Unkundige, die nur Hirngespinste und allerlei Mutmaßungen kennen". Voll Erbitterung wirft Mohammed den Juden vor, daß sie seiner Sache den Rücken zukehrten: „Jetzt, da euch ein Buch von Allah (die Aussprüche und Sendschreiben, die später in den Koran aufgenommen wurden) zur Bestätigung eurer ehemaligen Offenbarung dargereicht wurde, habt ihr es zurückgewiesen, obwohl ihr selbst früher den Sieg über die Ungläubigen erfleht habt. So möge denn der Fluch Allahs über die Ungläubigen kommen! . . . Die Juden sagen: den Nazarenern (den Bekennern Jesu von Nazareth) schwanke der Boden unter den Füßen, und die Nazarener sagen: den Juden schwanke der Boden unter den Füßen. Und doch lesen die einen wie die anderen die Schrift . . . Du wirst es weder den Juden noch den Nazarenern recht machen, es sei denn, daß du dich zu ihrem Glauben bekennst . . . Sie sagen: Werdet Juden oder Nazarener — du aber sage ihnen: Nimmermehr, denn wir bekennen uns zu der Religion Abrahams, der den wahren Glauben erkannte und den Götzendienst verwarf. Wir glauben an Allah und an alles, was er uns durch seinen Sendboten (Mohammed) offenbart hat sowie an das, was er Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) geboten hat und an das, was durch Moses und Jesus vermittelt und was den Propheten vom Herrn zuteil geworden ist. Zwischen ihnen allen machen wir keinen Unterschied und wir sind wahrlich *Muslims* (d. h. gottergeben, rechtgläubig)".

Eine solche Vermengung der verschiedenartigsten Lehren, bei der nicht nur die Erzväter als Propheten erscheinen, sondern sogar Ismael in ihren Kreis tritt, vermochte weder Juden noch Christen von der göttlichen Sendung Mohammeds zu überzeugen. Der Aufruf zum Zu-

[1]) Vgl. Sura 2, 87 und 7, 170 mit der im Talmud, Sabbat 88 a, wiedergegebenen Sage.

sammenschluß verklang ohne Widerhall, der arabische Prophet mußte auf die erhoffte Bundesgenossenschaft verzichten. Seitdem prägte sich seinem Geiste immer mehr der Gedanke ein, den er in den angeführten Aussprüchen als Antithese zu den Religionen Moses' und Jesu bereits flüchtig zum Ausdruck gebracht hatte: „Wir bekennen uns zu der Religion Abrahams". Wie ehemals der Apostel Paulus in seinem Bestreben, mit der jüdischen Religion des Gesetzes zu brechen, in Abraham, der nur durch seinen Glauben selig wurde, einen Rückhalt zu finden vermeinte, ebenso glaubte jetzt der weder von den Juden noch von den Christen anerkannte Mohammed sein Heil in der primitiven Religion Abrahams, des angeblichen Stammhauptes aller Semiten und darum auch der Araber, finden zu können. Lebte doch — so folgerte er — der erste Monotheist Abraham lange vor Moses und Jesus; also ist dieser Erzvater der Urquell des Glaubens für alle Völker der Erde. „Oh, du Volk der Schrift, wozu euer Streit über Abraham (ob er Jude oder Christ war), da doch die Thora und das Evangelium erst nach ihm verkündet worden sind? . . . Abraham war kein Jude und auch kein Christ; eher war er ein Mann lauteren Glaubens („Chanif"), ein Muslim, nicht aber einer von jenen, die Gott Gesellen beigeben. Diejenigen stehen also Abraham am nächsten, die in seinen Fußstapfen wandeln: es sind dies aber der Prophet (Mohammed) und die Gläubigen" (Sura 3, 58—61). So suchten denn Paulus und Mohammed ganz in derselben Weise ihre Religion durch die Berufung auf Abraham von der jüdischen Wurzel loszutrennen, der eine um der Hellenisierung, der andere um der Arabisierung willen. Nur konnte Mohammed den Namen Abrahams dabei auch noch als ein nationalarabisches Aushängeschild benutzen: galt er doch als der Vater Ismaels, des Stammhauptes der „Steppensöhne", der Araber.

Nach dem vergeblichen Versuch, seine Lehre mit dem Judentum und dem Christentum in Verbindung zu bringen, blieb dem abgewiesenen „Gesandten Allahs" nichts anderes übrig, als in den arabischen nationalen Glaubensformen selbst Anhalts- und Stützpunkte zu suchen, und zwar auf dem Wege eines religiösen Synkretismus, auf dem einer Verschmelzung heidnischer Begriffe mit dem der Form nach gewahrten Dogma des Monotheismus (wie es übrigens auch der Apostel Paulus und seine Anhänger innerhalb der hellenistischen Welt taten). Jetzt erst entschloß sich Mohammed dazu, das von den Arabern heilig gehaltene heidnische Pantheon in Mekka in eine musel-

manische Weihestätte zu verwandeln und alljährliche Wallfahrten zum heiligen Stein der Kaaba anzuordnen, aus dessen Nähe die ihn umgebenden Götzenbilder allerdings vorher entfernt werden sollten. Zu diesem Zwecke schaffte er gleich nach dem Bruche mit den Juden von Medina die früher von ihm empfohlene „Kiblah" gen Jerusalem ab und befahl statt dessen, bei der Andacht das Angesicht nach dem heiligen Mekka zu wenden (623). Dadurch war der Bruch mit dem Judaismus besiegelt und die Arabisierung des Islam, die in den folgenden Aussprüchen zum Ausdruck kommt, in die Wege geleitet: „Unverständige Menschen werden wohl fragen: Wozu sie (die Muselmanen) der Kiblah, die sie bereits angenommen haben, abwendig machen? Sage ihnen nun: Allah gehört West wie Ost, und wen er will, den weist er auf den rechten Weg. Wollen wir doch so aus euch ein *Volk* unter anderen Völkern machen, damit ihr vor den Menschen als Zeugen dasteht, während der Gesandte (Gottes) für euch Zeugnis ablegen wird . . . Wir haben dich dein Angesicht nach allen Himmelsrichtungen wenden sehen, nun wollen wir dir aber eine Kiblah anweisen, die dir zusagen wird: wende dein Angesicht nach der heiligen Moschee (in Mekka), und wo ihr euch auch befindet, wendet euch in dieser Richtung. Die, denen die Schrift zuteil geworden ist (die Juden), wissen wohl, daß es die Wahrheit ist . . . Und doch werden sie, welchen Beweis du ihnen auch anführen mögest, deine Kiblah nicht beherzigen wollen; darum weise auch du ihre Kiblah zurück" (Sura 2, 136—140). Im gleichen Jahre schaffte Mohammed auch den Fasttag Aschura ab und ordnete statt dessen ein Fasten am Tage der während der Wallfahrtszusammenkünfte in Mekka stattfindenden Opferdarbringung an (späterhin ging dieses Fasten in dem weihevollen Fastmonat Ramadhan spurlos auf). In klarem Gegensatz zu den Juden und Christen setzte Mohammed für die Araber den Freitag als allwöchentlichen Ruhetag (Dschumah) ein. Von nun ab ist der Sinn Mohammeds, wie es einer der Geschichtsschreiber des Islam treffend hervorhebt, ganz darauf gerichtet, seine Lehre — soweit dies ohne Beeinträchtigung des Grundprinzips von der Einzigkeit Gottes und des Anspruchs des Mohammed selbst, als größter unter den Propheten zu gelten, überhaupt erreichbar war — mit den Überlieferungen und Vorurteilen des alten Arabien möglichst in Einklang zu bringen. So wird denn der Islam zur nationalen Religion des arabischen Volkes.

§ 54. Die Kriege Mohammeds gegen die Juden (624—628)

Nach dem von Mohammed in der Schlacht bei Bedr über die Heiden von Mekka errungenen Siege (624) entschloß er sich, auch gegen die Juden energischer vorzugehen. Seiner Religion fortan durch die Macht des „Schwertes Allahs" Geltung verschaffend, glaubte er, diese Propagandaart auch den unnachgiebigen „Verwahrern der Schrift" gegenüber, die den Islam mit ihrer Autorität nicht decken wollten, in Anwendung bringen zu müssen. Das herausfordernde Verhalten der Juden sogar nach dem den Muselmanen zuteil gewordenen Siege entfachte in dem Herzen Mohammeds einen glühenden Rachedurst. War es doch gerade ein jüdischer Dichter aus Medina, *Kaab ibn Aschraaf*, der zum Andenken an die in der Schlacht bei Bedr gefallenen Helden von Mekka ein Trauergedicht verfaßte, und auch jene Dichterin *Asma*, die für die von ihr gegen den falschen Propheten verfaßte Satire mit dem Leben büßen mußte, war ihrer Abstammung nach eine Jüdin. Den arabischen Überlieferungen zufolge soll nämlich Mohammed im Kreise seiner Mitstreiter oder „Ansaren" den Wunsch geäußert haben, man möge ihm „dieses Weib vom Halse schaffen"; schon in der folgenden Nacht schlich sich ein fanatischer Muselman in ihr Schlafgemach und erschlug sie auf ihrem Ruhebette, während sie ihr Kind an der Brust nährte. In der gleichen meuchlerischen Weise wurde ein ehrwürdiger jüdischer Greis Abu-Afak umgebracht, der in einem Schreiben an die Einwohner von Medina diese tadelte, weil sie sich dem Fremdling Mohammed gefügig zeigten. Etwas später wurde von dem gleichen Lose auch Ibn-Aschraaf ereilt.

Bald ging jedoch der rachsüchtige Prophet von vereinzelten Racheakten zum Massenmord über. Trunken von dem über die Ungläubigen errungenen Siege, erschien er an einem Sabbattage in einer Versammlung der dem Geschlechte Kainuka angehörenden Juden von Medina und forderte, daß sie seinen Sieg als Beweis für die Wahrheit des neuen Glaubens anerkennen sollten. Die Benu-Kainuka erwiderten indessen: „Deine Erfolge in den Kämpfen mit den untüchtigen Kriegern sind dir zu Kopfe gestiegen, allein versuche nur, uns zu nahe zu treten, so wirst du erfahren, wen du vor dir hast". Der zornentbrannte Mohammed zog darauf mit seinen Kriegerscharen gegen die Benu-Kainuka aus und ließ ihr befestigtes Viertel in Medina

umzingeln. Die Belagerten erhofften Beistand von seiten ihrer Glaubensgenossen aus den Stämmen Nadhir und Kuraisa sowie von den heidnischen Arabern aus dem verbündeten Stamme Chazradsch, an dessen Spitze der in Medina hochverehrte Älteste Abdallah ibn Ubai stand; doch vermochten weder die einen noch die anderen rechtzeitig zu Hilfe zu kommen. Nach einer vierzehntägigen Belagerung waren die ausgehungerten Benu-Kainuka genötigt, sich zu ergeben. Den Kriegsbräuchen der Araber folgend, schickte sich nun Mohammed an, alle erwachsenen Männer zu erschlagen, Frauen und Kinder aber als Sklaven zu verkaufen. Für die Unglücklichen setzte sich indessen der einflußreiche Stammesfürst Ibn-Ubai ein und forderte die Begnadigung der Besiegten; Mohammed ließ sich überreden und ließ die Besiegten unter der Bedingung, daß sie die Waffen streckten und Medina verließen, frei. Drei Tage später brachen die Benu-Kainuka aus Medina auf. Ein Stück Wegs wanderten sie zu Fuß, doch bald kamen ihnen ihre Glaubensbrüder aus den benachbarten Ortschaften entgegen, um sie mit Nahrung und auch mit Kamelen zu versehen. Die Vertriebenen verließen Arabien und wanderten nach Syrien aus; hier ließen sie sich in dem Gebiet von Transjordanien, in der Landschaft Adraat (Edrei), nieder, in der Nachbarschaft der Perser, die für kurze Zeit die Byzantiner aus Palästina vertrieben hatten (624).

Bald kam die Reihe auch an einen anderen in der Nähe von Medina, südlich der Stadt lebenden jüdischen Stamm, an die Benu-Nadhir. Es geschah dies bald nach der Niederlage der Muselmanen in dem Gefecht bei Uchud, in dem Mohammed selbst kaum der Gefahr entrann, von den Kriegern von Mekka ergriffen zu werden (625). Die Nadhiriten hatten in diesem Kampfe ihren muselmanischen Mitbürgern nicht nur jede Waffenhilfe verweigert, sondern freuten sich noch über deren Mißerfolg. Dies soll, wie man vermutet, den Propheten ganz außer Fassung gebracht haben. Er verlangte kurzerhand, daß die Nadhiriten die von ihnen bewohnte befestigte Ortschaft samt den Dattelpalmenpflanzungen verlassen und fortziehen sollten. Als sich die Juden weigerten, dem Befehl nachzukommen, schritt Mohammed zur Belagerung. Um ihnen das weitere Verbleiben in ihrer Siedlung zu verleiden, gab er Befehl, die diese umgebenden Palmenpflanzungen, die Hauptquelle ihrer Ernährung, abzuholzen. Es bedeutete dies eine Verletzung der arabischen Sitte, derzufolge die Dattelpalme, deren Früchte ein Hauptnahrungsmittel für das Volk waren,

nicht umgehauen werden durfte, um so mehr, als eine neugepflanzte Palme erst nach einigen Jahren Früchte zu tragen beginnt. Nach dieser rücksichtslosen Verwüstung blieb den Nadhiriten keine andere Wahl, als ihren angestammten Sitz zu verlassen. Es wurde ihnen allerdings gestattet, mit Ausnahme der Waffen ihr Hab und Gut mitzunehmen. Die Vertriebenen wandten sich nach der zwanzig Meilen nördlich von Medina gelegenen Stadt Chaibar, wo viele sich niederließen, während der Rest nach Transjordanien auswanderte, den Spuren der Benu-Kainuka folgend. Aus Anlaß dieses Sieges und der Eroberung des fruchtbaren Landes verfaßte Mohammed eine besondere, in den Koran aufgenommene Sura (die 59te), in der er seine Missetaten auf göttlichen Willen zurückführt: „Es preiset Allah, was im Himmel und auf Erden ist. Er ist es, der die Ungläubigen unter den Schriftbesitzern ihre Wohnstätten zu verlassen und sich den schon früher Ausgewanderten zuzugesellen zwang. Ihr dachtet nicht, daß sie auswandern würden, und sie selbst glaubten, ihre Festungen würden sie gegen Allah beschützen. Aber Allah kam von einer ganz unerwarteten Seite und jagte ihren Herzen Schrecken ein. So wurden denn ihre Häuser durch ihre eigenen Hände wie durch die der Gläubigen verwüstet. Nehmet euch dies zum Beispiel, ihr Männer, die ihr Augen habt . . . Wenn ihr auch dabei manche Dattelpalmen abgehauen habt . . ., so geschah dies auf Geheiß Allahs und um der Schmach der Ungläubigen willen".

Die Nadhiriten fanden sich indes mit ihrer Vertreibung nicht so leicht ab. Diejenigen unter ihnen, die sich in Chaibar niedergelassen hatten, knüpften Unterhandlungen mit den Führern der antimuselmanischen Koalition in Mekka und an anderen Orten an, um Mohammed mit vereinten Kräften entgegenzutreten. Zugleich suchten sie auch ihre Glaubensgenossen aus dem Stamme Benu-Kuraisa, die in ihrer befestigten Siedlung in der Nähe von Medina bislang noch unbehelligt geblieben waren, für ihre Sache zu gewinnen. Die Kuraisiten waren zunächst unschlüssig, weil sie den mit Mohammed geschlossenen Vertrag nicht verletzen wollten, doch gelang es dem Anführer der Nadhiriten, Choni ben Achtab, sie von der Gerechtigkeit der Sache der Verbündeten zu überzeugen, und so schlossen sich denn auch die Kuraisiten dem Bündnis an. Wieder einmal schwebten die Muselmanen von Medina in großer Gefahr, da sie von den Verbündeten, die die Stadt durch Aushungerung zu bezwingen gedachten, von allen

Seiten umzingelt waren (der „Grabenkrieg" vom Jahre 627); doch bald kam es zu Zwistigkeiten unter den Belagernden, die ihren Feinden die Rettung brachten. Die Verbündeten traten plötzlich den Rückzug an, und Mohammed erlangte wieder seine Bewegungsfreiheit. Nun ging er daran, die von ihm abgefallenen Kuraisiten exemplarisch zu bestrafen. Es galt, den letzten in Medina noch übriggebliebenen jüdischen Stützpunkt zu zerstören, um die Stadt und ihre Umgegend vor jeder Gefahr zu sichern. Auch diesmal säumte der Engel Gabriel, der Mittler zwischen Gott und Mohammed, nicht, diesem zu Hilfe zu eilen, und ermunterte den Propheten zu einer neuen Missetat. Die Muselmanen zogen gegen die Siedlung der Benu-Kuraisa und schlossen sie ein. Wenn auch die Belagerten in ihrer Mitte einige hundert verwegene Krieger zählten, die in offener Schlacht nicht leicht zu überwältigen gewesen wären, so waren die Kuraisiten durch den jähen Überfall doch so sehr überrascht, daß sie es versäumten, ihre Ortschaft in Verteidigungszustand zu setzen und die nötigen Vorräte anzulegen, um eine längere Belagerung aushalten zu können. So sahen sie sich denn schon nach vierzehn Tagen genötigt, sich den Muselmanen zu ergeben. Sie rechneten darauf, daß man ihnen, gleich ihren anderen Stammesgenossen, freien Durchzug gewähren würde; darum baten Mohammed auch die ihnen freundlich gesinnten Araber aus dem benachbarten Stamme der Ausiten. Mohammed sann aber auf eine völlige Ausrottung der Juden. Da es ihm indessen nicht geboten schien, seinen Plan gegen den Willen der muselmanischen Ausiten auszuführen, überließ er die Entscheidung über das Los der Juden dem Häuptling des Ausitenstammes, Saad ibn Muadh, der an einer bei der Belagerung erhaltenen Wunde darniederlag und gegen alle Ungläubigen aufs tiefste erbittert war. Saad tat nun den Spruch: Die Männer sollen erschlagen, die Frauen und Kinder zu Sklaven gemacht und ihr Hab und Gut unter den Rechtgläubigen aufgeteilt werden. Der letzte Wille des Sterbenden gab dem Plane Mohammeds gleichsam die Weihe, und so wurde die blutige Tat ohne Säumen vollbracht. Die Hinrichtungen der Verurteilten zogen sich einen ganzen Tag lang hin: über 600 Juden wurden enthauptet und ihre Leichen in den die Stadt umgebenden Graben geworfen. Dem Gemetzel wohnte Mohammed persönlich bei, und sein Mitstreiter, der nachmalige Kalif Ali, verrichtete mit eigener Hand die Henkersarbeit. Alle Kuraisiten starben den Märtyrertod und nur ein einziger unter

ihnen erkaufte sein Leben durch den Übertritt zu dem Glauben Mohammeds. Als Held starb auch der Anstifter des Aufstandes, Choni ben Achtab, der noch an der Schwelle des Grabes unerschrocken Mohammed als „falschen Propheten" brandmarkte. Den Frauen und den kleinen Kindern war das Sklavenlos beschieden. Ein schönes Mädchen namens Rihana nahm Mohammed, nachdem er sie zwangsweise zum Islam bekehrt hatte, in seinen Harem. Alle diese Schandtaten erhalten im Koran die Weihe Allahs: „Er (Allah) zwang diejenigen aus dem Volke der Schrift, die ihnen (den Verbündeten) Beistand leisteten, ihre festen Plätze zu verlassen und ließ ihre Herzen vor Schrecken erbeben. Einen Teil von ihnen habt ihr niedergemacht, einen anderen gefangen genommen. Er hat euch ihr Land, ihre Wohnstätten und ihre Habe zum Erbteil gegeben, und eine Gegend, die ihr früher nie betreten, ist in eure Hände gefallen, denn Allah ist der Herr der Welt" (Sura 33, 26—27).

Nachdem die im Bezirk von Medina bestehenden jüdischen Hauptgemeinden zerstört worden waren und dort nur noch vereinzelte Gruppen von Juden übrigblieben, wandte sich Mohammed gegen die große jüdische Gemeinde von Chaibar, die die Kuraisiten zu ihrem Aufstande angestiftet hatte und nunmehr selbst der antimuselmanischen Koalition beizutreten gedachte. Zunächst gelang es Mohammed, einen der einflußreichsten Führer der Koalition, den in Chaibar wohnhaften Juden Abu-Rafi, durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen. Darauf befahl er, einen anderen Führer, Usair, mitsamt dreißig seiner Freunde unter dem Vorwand, Friedensverhandlungen mit ihnen anknüpfen zu wollen, nach Medina zu locken; doch wurden die Friedensboten schon unterwegs von dem muselmanischen Schutzgeleite bis auf einen, dem es zu entkommen gelang, meuchlings niedergemacht. Nunmehr begann der offene Krieg gegen Chaibar. Diese von vielen wohlhabenden Juden bewohnte Stadt lockte die Streiter des Islam namentlich durch die ihnen dort winkende reiche Beute, und so zog denn Mohammed im Frühling des Jahres 628 an der Spitze seines Heeres gegen Chaibar ins Feld. Zur Abwehr der drohenden Gefahr riefen die Einwohner von Chaibar die ihnen benachbarten Beduinen aus dem Stamme Ghatafan zu Hilfe, die man schon früher für die antimuselmanische Koalition zu gewinnen gesucht hatte; allein ehe noch die erwarteten Hilfstruppen eingetroffen waren, gelang es dem Heere Mohammeds, die Stadt zu umzingeln. Allerdings

hätten die Beduinen, die in offener Schlacht zu kämpfen gewohnt waren, den Juden, die den Angriff in ihren Bergfesten abzuwehren hatten, wohl auch nur wenig helfen können. Es begann nun der verzweifelte Kampf der Juden von Chaibar gegen die muselmanische Übermacht, die dazu noch von so erfahrenen Feldherren befehligt wurde, wie die bald als Welteroberer berühmt gewordenen nachmaligen Kalifen Abu-Bekr, Omar und Ali. Auch die Juden hatten freilich tapfere Streiter in ihrer Mitte: den Nadhiritenhäuptling *Kainana*, den heldenhaften *Marhab* sowie dessen Brüder. Mit Todesverachtung unternahmen sie Ausfälle aus der belagerten Stadt, forderten die Feinde zum Zweikampf heraus (in einem dieser Zweikämpfe fiel auch Marhab), und doch war das Verhängnis von der jüdischen Stadt nicht mehr abzuwenden. Den Muselmanen gelang es, in eines der Festungswerke einzudringen, und bald darauf ergaben sich auch die übrigen Festen und Türme. Nach der Einnahme der Stadt stürzten sich die Sieger zuerst auf die Beute; Mohammed befahl den Juden, ihr ganzes Hab und Gut auszuliefern; der jüdische Anführer Kainana, aus dem man Näheres über die verborgenen Schätze herauspressen wollte, wurde gefoltert und sodann hingerichtet. Diese Hinrichtung geschah Mohammed selbst zu Gefallen, da dieser auf das schöne Weib des jüdischen Helden, auf die junge Safija, sein Auge geworfen hatte. Bald nach der Hinrichtung ihres Gatten nahm sie der Prophet denn auch in seinen Harem auf. Diesmal verzichtete der Führer der Muselmanen auf die restlose Ausrottung der Besiegten und begnügte sich damit, sie zu Leibeigenen zu machen. Er gestattete den Juden, in Chaibar zu bleiben, verpflichtete sie aber, die Hälfte des von ihren Pflanzungen eingebrachten Ertrages den muselmanischen Behörden, d. h. dem Propheten selbst, zur Verfügung zu stellen. Auch die unterworfenen Einwohner der benachbarten jüdischen Siedlungen Fadak und Wadi-al-Kora wurden, nachdem ihnen der gleiche schwere Tribut auferlegt worden war, an ihren alten Wohnstätten belassen. Diesen Bedingungen mußte sich sogar die weitab liegende Gemeinde von Taima fügen (628).

Es fand sich eine mutige Jüdin, die an dem Feinde ihres Volkes für alle den Juden zugefügten Leiden Rache zu nehmen versuchte. Die junge Sainab, die Gattin eines der gefallenen Helden von Chaibar, bereitete nämlich für Mohammed sein Leibgericht, einen Hammelbraten, zu und setzte ihm diesen vor. Das Fleisch war aber vorher

von ihr vergiftet worden, so daß einer der Tischgenossen des Propheten, der von dem Braten gegessen hatte, daran starb. Mohammed spie jedoch den vergifteten Bissen rechtzeitig aus und entging so dem sicheren Tode. Als er darauf Sainab nach dem Grund ihrer Tat befragte, sprach sie: „Du hast meinem Volke unsägliche Leiden zugefügt und nun dachte ich bei mir: bist du nur ein gewöhnlicher Eroberer, so werde ich, indem ich dich vergifte, meinem Volke Ruhe verschaffen; bist du aber ein Prophet, so wird dich Gott vor meinem Vorhaben warnen und du wirst unversehrt bleiben". Mohammed gab sie kurzerhand dem Tode preis. Noch lange spürte er die Wirkung des gräßlichen Giftes und glaubte einige Jahre später auf seinem Sterbelager, sogar seine tödliche Krankheit dieser Vergiftung zuschreiben zu müssen.

Der Kampf Mohammeds gegen die Juden Arabiens hatte somit 628, in diesem für ihre palästinensischen Brüder so verhängnisvollen Jahre der Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft in Jerusalem, sein Ende erreicht. In den letzten Jahren seines Lebens herrschte Mohammed in Mekka ebenso uneingeschränkt wie ehedem in Medina. Der Islam triumphierte in ganz Arabien und so konnte dessen Schöpfer vor seinem im Jahre 632 erfolgten Tode mit gutem Recht behaupten, daß er seine Mission erfüllt habe. Er hat sie erfüllt, indem er sich dabei der Mittel bediente, wie sie eben dem damaligen Kulturzustand der Araber entsprachen. Sein Verhalten gegen die Juden ist nur einer der vielen Flecke, die an seinem Andenken haften. Seine Feindseligkeit ihnen gegenüber verewigte er im Koran in einer ganzen Reihe polemischer Aussprüche. Trotzdem er die Idee des Monotheismus den Juden verdankte, scheute sich Mohammed später nicht, Zweifel an der Echtheit des jüdischen Monotheismus laut werden zu lassen. Er behauptete, sei es aus Unwissenheit oder in bewußter Irreführung, Esra (Osair) gelte den Juden als Gottessohn, ebenso wie Jesus den Christen, wodurch er den Vernichtungskrieg gegen die Juden als die Feinde Allahs zu rechtfertigen suchte (Sura 9, 30). „Oh, ihr Gläubigen — so ruft er aus — pflegt doch keine Freundschaft mit den Juden und den Christen! Mögen sie nur miteinander in Freundschaft leben. Wer von euch mit ihnen Freundschaft schließen wird, der wird auch einer der ihrigen werden" (Sura 5, 56). Diese und ähnliche im Koran gesammelte Aussprüche waren später der geeignete Nährboden für den muselmani-

schen Fanatismus. Die arabischen Juden hatten ein richtiges Vorgefühl, als sie, ungeachtet des von Mohammed gepredigten Monotheismus, mit aller Entschlossenheit gegen den „Propheten" ankämpften. Hatten sie doch einen Prediger der Religion des Schwertes vor sich, die den Andersgläubigen gewaltsam aufgezwungen wurde; vernahmen sie doch die Reden eines nicht berufenen Propheten, der nicht zum Frieden, sondern zu Krieg und Gewalttaten aufrief, eines Glaubensstifters, dessen Hände mit Blut besudelt waren und der voll wilder Begierden und Leidenschaften war. Und doch vermochten sie die ferne Zukunft nicht vorauszusehen. Sobald das Schwert des Islam das ganze heidnische Morgenland unter seine Gewalt gebracht haben wird und die Religionskriege ein Ende genommen haben werden, kommt auf den ehemaligen Schlachtfeldern eine friedliche Kultur zur Entfaltung, an deren Pflege sich Muselmanen und Juden mit vereinten Kräften beteiligen.

§ 55. *Palästina und Babylonien unter den ersten Kalifen (638—660)*

Gleich nach dem Tode Mohammeds (632) ergoß sich aus Arabien in die Nachbarländer eine Flut von Kriegern des Islam, die die gesamte religiöse und politische Verfassung Vorderasiens und Nordafrikas umstürzte. Überall ertönte der donnernde Schlachtruf der siegreichen Araber: „Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist der Gesandte Allahs!" In Übereinstimmung mit dem Vermächtnis seines Schöpfers sollte dem Islam durch die Gewalt des Schwertes der Weg gebahnt werden. Der „heilige Krieg" bedeutete dem Muselmanen eine religiöse Pflicht, deren Erfüllung ihm um so mehr zusagen mußte, als sie schon hienieden durch reiche Beute belohnt wurde, im Himmel aber das mohammedanische Paradies in der Form eines wundervollen Harems verhieß. Das Korangebot, demzufolge die „Ungläubigen" entweder ausgerottet oder mit hartem Tribut belegt werden sollten, begeisterte in gleicher Weise Fanatiker des Glaubens wie auf Beute ausgehende Abenteurer. Der Islam rief in den Arabern einen ungeheuren Expansionsdrang wach und verwandelte den umherstreifenden Beduinen in einen Eroberer. Die Streiter des Islam, die mit Überfällen auf die benachbarten Landgebiete begonnen hatten, machten schließlich, gleich wie neun Jahrhunderte

früher unter Alexander von Macedonien die Griechen, das ganze Morgenland ihrer Gewalt untertan. Hatten die Griechen nach dem Orient die Kultur des Okzidents getragen, so leiteten die Araber den rückläufigen Prozeß der Orientalisierung des einstmals hellenisierten Morgenlandes ein. Vor dem Ansturm der neuen Eroberer erbebten die beiden in ihren Grundfesten bereits erschütterten Reiche, Persien und Byzanz, die erst vor kurzem durch den langwierigen Krieg Chosrois II. mit Heraklius geschwächt worden waren (§ 39). So vermochten denn im Laufe von nur zwei Jahrzehnten die ersten arabischen *Kalifen* (die Statthalter oder Nachfolger Mohammeds), Abu-Bekr, Omar und Othman (632—656), nach der Bezwingung der Provinz Babylonien auch fast das ganze übrige Persien zu erobern und zugleich dem byzantinischen Reiche Syrien, Palästina, Ägypten und das nordafrikanische Küstengebiet zu entreißen.

Die Eroberung Palästinas durch die muselmanischen Feldherren nahm einige Jahre in Anspruch (634—640). Sie begann unter dem Kalifen *Omar,* dem hervorragendsten Organisator des Islam nach Mohammed, und wurde noch unter seiner Herrschaft zu Ende geführt. Was mochten wohl die Juden bei dem Eindringen der Muselmanen in das eben erst durch den persisch-byzantinischen Krieg erschütterte Land empfunden haben? Erhofften sie eine Verbesserung ihres Loses von den neuen Eroberern oder hatten sie durch die nach Transjordanien übergesiedelten Verbannten aus Medina von dem traurigen Geschick der in Arabien selbst ansässigen Juden bereits Kunde erhalten? Die Frage ist nicht leicht zu entscheiden, da die Geschichte der Eroberung Syriens und Palästinas durch die Araber in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. Das Eroberungswerk wurde mit raschem Zugriff zu Ende geführt, und seine Einzelheiten sind uns von den Zeitgenossen nicht überliefert worden. Scheidet man aus dem Wust der muselmanischen Legenden das geschichtlich Zuverlässige aus, so gewinnt man die folgende allgemeine Übersicht über den Gang der Eroberung. Im Jahre 634, als nach dem Tode des Abu-Bekr die Würde des Kalifen der Rechtgläubigen an Omar ben Katab (634 bis 644) übergegangen war, drangen die muselmanischen Truppen gleichzeitig von zwei Seiten her in Palästina ein: von Süden, dem am Roten Meer gelegenen Akaba her, in Judäa, und von Norden, durch das syrische Gebiet am Libanon und durch Phönizien, in Galiläa. In beiden Teilen Palästinas, im Ersten und im Zweiten Palästina (wie

diese Verwaltungsbezirke in der Amtssprache der Byzantiner genannt wurden), spielten sich im Laufe von sechs Jahren Kämpfe zwischen den Arabern und der Heeresmacht des Kaisers Heraklius ab. Die Städte fielen bald den einen, bald den anderen in die Hand. Allein schon im Jahre 638 war nahezu das ganze westliche Palästina mit Ausnahme eines Teiles des Küstenstriches fest in den Händen der Araber, so die Städte: Jerusalem, Lydda, Jamnia (Jabne), Sichem-Neapolis, Samaria-Sebaste, Beisan (Skythopolis), Tiberias (Tabaria), Zippora (Saffuria) und von den Häfen: Gaza, Jaffa, Akko und Tyrus. Noch hielt sich die Residenz der byzantinischen Statthalter, Caesarea am Meere, aber auch diese Stadt mußte sich im Jahre 640 ergeben. Einer der arabischen Chronisten (al-Beladhori) erzählt, daß Caesarea, in dem viele Juden und Samaritaner wohnten, den Arabern von einem Juden namens Jussuf in die Hände gespielt wurde. Dieser habe sich während der Belagerung in das feindliche Lager geschlichen und die Muselmanen durch einen unterirdischen Gang in die Stadt geführt. Plötzlich tauchte das Heer des Muawija, die muselmanische Hymne „Groß ist Allah!" (tekbir) singend, mitten in der Stadt auf. An und für sich mag diese Erzählung durchaus glaubwürdig erscheinen: die von den Byzantinern hart bedrängten Juden hatten keinen Grund, größeren Patriotismus an den Tag zu legen als die palästinensischen Christen, die an manchen Orten (in Damaskus und auch sonst) bei der Rückeroberung einer von den Arabern besetzten Stadt durch die Byzantiner ihre Trauer nicht zu unterdrücken vermochten. Doch ist das Zeugnis der arabischen Chronisten in solchen Dingen überhaupt unzuverlässig, während uns sonstige, von Zeitgenossen herrührende Nachrichten fast gänzlich fehlen. Über die Einnahme Jerusalems haben sich zwar einige verworrene Legenden sowohl bei den Muselmanen als auch bei den Christen erhalten, doch fehlt es an jüdischen Nachrichten, um darüber urteilen zu können, in welchem Maße diese Erzählungen auf Wahrheit beruhen. Auf Grund der vorliegenden Quellen scheint die Einnahme Jerusalems in folgender Weise vor sich gegangen zu sein.

Vom Jahre 636 an machten die Truppen der hervorragenden muselmanischen Feldherren Amr und Abu-Ubaida mehrmals den Versuch, die Stadt zu überwältigen. Im Jahre 638 mußte sie sich schließlich ergeben. Nunmehr traf aus Syrien der Kalif Omar selbst in Jerusalem ein, der schon längst die Unterwerfung der heiligen Stadt

zweier Religionen („al-Kuds" bei den Arabern) plante, um so aller Welt den Beweis für die Wahrhaftigkeit der neuen, dritten Religion vor Augen zu führen[1]). Bis dahin waltete in Jerusalem jener byzantinische Klerus, der neun Jahre früher dem Kaiser Heraklius bei der Vollführung seiner Heldentat, der Vernichtung der Juden, den Segen der Kirche erteilt hatte. Bei der Besetzung scheinen in der Stadt keine Juden mehr gewesen zu sein, so daß die Araber dort nur eine christliche Bevölkerung vorfanden[2]). Nach der Einnahme Jerusalems durch die Araber zog Omar auf einem Kamel in die Stadt ein und verrichtete vor allem ein Gebet, wobei er unter anderem den Anfang der Sura „An die Israeliten" (Sura 17) vorlas, in der von der phantastischen nächtlichen Reise Mohammeds aus Mekka nach einer Jerusalemer Moschee die Rede ist. Darauf berief er einen zum Islam übergetretenen Juden mit Namen Kaab und fragte ihn: Wo rätst du uns eine Weihestätte (Mesged, Moschee) zu errichten? Kaab wies auf den Felsen Sachra hin, wo ehemals der jüdische Tempel stand, und gab zugleich den Rat, man solle sich beim Gebet mit dem Angesicht nach dieser Richtung wenden. Omar warf ihm seine Neigung zum Judentum vor und bestätigte erneut das die „Kiblah" in der Richtung nach Mekka betreffende Vermächtnis Mohammeds. Die für die Errichtung der Moschee gewählte Anhöhe erwies sich als ein aus den Trümmern des Jerusalemer Tempels bestehender Schutthaufen. Kaab erklärte nun Omar, daß die Juden, als sie Jerusalem wiedererlangten (gemeint ist anscheinend der Sieg der Perser im Jahre 614), nicht dazu kamen, diese Stätte von Unrat zu säubern, da sie ihnen bald darauf von den „Rumern" wieder weggenommen wurde. Ein christlicher Chronist (der alexandrinische Bischof aus dem X. Jahrhundert, Eutychius) erzählt seinerseits, daß dem Kalifen Omar bei seinem Einzug in Jerusalem der dortige christliche Patriarch Sophronius entgegenkam. Der Kalif verlangte, daß der Patriarch ihm einen Platz zur Errich-

[1]) Neben den Bezeichnungen al-Kuds, al-Makdis, Beth-al-Mukaddas (heilige Stadt, Haus des Heiligtums) kommt bei den arabischen Chronisten noch die heidnische Bezeichnung für Jerusalem — *Ilia*, d. h. Aelia Capitolina, vor, die die Araber nach alter Gewohnheit auch in der späteren byzantinischen Zeit zu gebrauchen pflegten.

[2]) Einer der arabischen Chronisten, Tabari, führt allerdings eine Sage an, derzufolge den Kalifen Omar bei dessen Einzug in Jerusalem auch ein Jude bewillkommnet hätte. Aus dieser dunklen Legende können über das Zurückbleiben von Juden in Jerusalem auch nach der im Jahre 629 angeordneten Vertreibung jedoch keinerlei Schlüsse gezogen werden.

tung einer Moschee verschaffe. Sophronius erwiderte: „Gebieter der Gläubigen, ich werde dir einen Platz zeigen, auf dem du die Moschee erbauen wirst, einen Platz, den die griechischen Könige nicht bebauen konnten: es ist dies jener Felsen, auf dem Gott mit Jakob sprach, und Jakob nannte ihn ‚Pforte des Himmels', die Israeliten aber ‚Allerheiligstes'. Er erhebt sich im Mittelpunkt der Erde und war den Israeliten ein Heiligtum; in ihrer Verehrung wandten sie ihm, wo sie sich auch befinden mochten, ihr Angesicht zu". Der christliche Chronist fügt erläuternd hinzu, der Ort Sachra sei schon um die Zeit, als die Königin Helene, die Mutter Konstantins des Großen, in Jerusalem Kirchen baute, eine Trümmerstätte gewesen; die Byzantiner hätten nämlich den ehemaligen Tempelplatz mit Absicht in seiner Verwahrlosung liegen lassen und sogar noch Abfälle auf ihn geworfen, so daß sich dort ein großer Schutthaufen bildete. „Die Rumer vernachlässigten den Platz, verehrten ihn nicht, wie es die Israeliten getan hatten, und bauten keine Kirchen darauf, denn unser Herr Jesus, der Messias, sprach im heiligen Evangelium: ‚Siehe, euer Haus soll euch wüst gelassen werden'. Und er sagte noch: ‚Nicht ein Stein wird auf dem anderen bleiben, der nicht zerbrochen werde'. Darum eben ließen die Christen Sachra (den Felsen) verödet dastehen und unterließen es, Kirchen darauf zu bauen". Nach dieser bezeichnenden Erläuterung berichtet der Chronist des weiteren, daß der Patriarch Sophronius Omar bei der Hand genommen und ihn auf den den heiligen Ort bedeckenden Schutthaufen gestellt habe. Omar soll darauf eine Handvoll Schutt in den Schoß seines Gewandes genommen und ihn in das Tal Dekehanama (Ge-hinnom) geworfen haben; seinem Beispiel folgten alle Muselmanen, und bald war der Hügel vom Schutt der Jahrhunderte gesäubert. An diesem Ort oder in seiner Nähe habe dann Omar eine Moschee errichtet, die später unter dem Namen Aksa-Moschee berühmt geworden ist.

Aus allen diesen Erzählungen ist zu schließen, daß Omar in der Tat in Jerusalem den Grundstein zu einer Moschee gelegt hat, die den Triumph des Islam in der ehemaligen Metropole des Judentums und des Christentums darstellen sollte. Es ist wohl möglich, daß der griechische Patriarch den Muselmanen wirklich für die Errichtung einer Moschee jenen bei den Christen verrufenen Ort empfohlen hat, an dem sich einst der Überlieferung zufolge der Jerusalemer Tempel erhob. Der arglistige Byzantiner wollte vielleicht auf diese Weise

sowohl die Spuren des noch von Jesus dem Verderben geweihten Tempels endgültig verwischen, als auch die zu erbauende Moschee durch die Verkettung ihres Loses mit der unheilvollen Stätte der Vernichtungsgefahr aussetzen (die letzte Katastrophe erfolgte, wie die Kirchenväter glaubten, bei dem Restaurationsversuch des Julian Apostata). Was aber die Muselmanen betrifft, so legten sie aus Verehrung für die Stätte des ehemaligen jüdischen Heiligtums allen Wert darauf, ihren Tempel gerade dort zu errichten. Ob nun die Moschee des Omar auch tatsächlich an dem Orte des ehemaligen Beth-ha'mikdasch erbaut wurde, bleibt noch immer umstritten. Die zuerst erbaute Moschee wird wohl auf einer anderen Stelle des Tempelberges errichtet worden sein, nämlich auf den Ruinen der Festungsmauer, wo die jüdischen Pilger, die sich in die ihnen verschlossene Stadt einzuschleichen vermocht hatten, die Zerstörung ihrer Heimat betrauerten. Bei der Übergabe Jerusalems an Omar sollen die Christen mit dem Patriarchen Sophronius an der Spitze die Bedingung gestellt haben, daß den Juden der Aufenthalt in der heiligen Stadt nach wie vor untersagt bleibe. Der arabische Chronist berichtet, dieses Verbot sei sogar in die Kapitulationsurkunde aufgenommen worden, doch bezeugen die erhaltengebliebenen jüdischen Überlieferungen, daß den Juden unmittelbar nach der Ablösung der Macht Edoms durch die Ismaels der Aufenthalt in Jerusalem nicht mehr verwehrt wurde. Dieser Widerspruch läßt sich nur durch die Vermutung beheben, daß nach der Besetzung der Stadt durch die Araber die erwähnte Kapitulationsbedingung nicht eingehalten wurde, da auch die Juden es wohl nicht versäumt hatten, den Eroberern, von denen sie eine Verbesserung ihres Loses erhofften, manche Dienste zu erweisen. Nach der Überlieferung sollen die Araber den Juden zur Veranstaltung von Andachtsversammlungen an den Feiertagen sogar einen Platz auf dem Ölberg überlassen haben[1]).

[1]) Das Zeugnis des arabischen Chronisten aus dem X. Jahrhundert, Tabari, wird durch das seines Zeitgenossen, des karäischen Schriftstellers Salmon ben Jerucham, insbesondere aber durch ein in der Genisa neu aufgefundenes Schriftstück aus dem XI. Jahrhundert bekräftigt, in dem die Nachricht überliefert wird, daß die Juden von den arabischen Eroberern die Genehmigung erhalten hätten, ihre Andacht an den heiligen Stätten unbehindert zu verrichten. S. *Mann*, The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs, vol. I, 43—47 (Oxford 1920). Jedenfalls pflegten die Juden zu Beginn des X. Jahrhunderts Andachtsversammlungen auf dem Ölberg zu veranstalten, wie dies durch andere aus der Genisa stammende Urkunden hinlänglich bezeugt ist.

Mit dem Namen des zweiten Kalifen verbindet die Überlieferung den berühmten „Omarpakt", in dem die Bedingungen für den Aufenthalt Andersgläubiger in den von Muselmanen eroberten Ländern festgelegt sind. Die Bestimmungen des Vertrages, der zuerst angeblich mit der christlichen Bevölkerung Jerusalems abgeschlossen worden ist, sollen hernach auf alle vom Kalifat beherrschten Länder ausgedehnt worden sein. Diesen Bestimmungen gemäß war es den Andersgläubigen untersagt, neue Tempel zu erbauen, den Gottesdienst öffentlich zu verrichten, feierliche Leichenbegängnisse zu veranstalten, ferner die bei den Muselmanen übliche Tracht anzulegen, auf Rossen zu reiten und Waffen bei sich zu tragen; darüber hinaus waren sie verpflichtet, muselmanische Wanderer drei Tage lang in ihren Häusern zu beherbergen. Unter der Voraussetzung, daß die Christen und Juden alle diese Bedingungen einhalten und daß sie insbesondere die ihnen auferlegten Steuern pünktlich entrichten, war auch ihnen der Schutz der muselmanischen Behörden durchaus verbürgt. Die wissenschaftliche Forschung hat jedoch erwiesen, daß diese die Rechtsstellung der Andersgläubigen einengenden Gesetze, die die Überlieferung dem Kalifen Omar zuschreibt, in Wirklichkeit erst später von verschiedenen fanatischen Kalifen erlassen worden und gleich den mittelalterlichen Kirchengesetzen, statt sich in der Praxis auszuwirken, mehr auf dem Papier geblieben sind. Fest steht nur, daß unter Omar I. die Grundlage für die die Andersgläubigen betreffende muselmanische Gesetzgebung geschaffen worden ist, die sich dann im Laufe von Jahrhunderten weiter entwickelt hat. Dieses allen späteren Rechtsbeschränkungen zugrunde gelegte Prinzip bestand darin, daß die „Ungläubigen" als den Muselmanen tributpflichtig gelten und nur bei Entrichtung einer besonderen Steuer den Schutz des Gesetzes genießen sollten. Die sich darauf beziehende Sura des Koran (9, 29) lautet: „Bekämpft die, denen die Schrift gegeben ist, wenn sie nicht an Allah und an den Tag des Jüngsten Gerichts glauben, wenn sie das nicht als verboten erachten, was von Allah und seinem Sendboten verboten worden ist, wenn sie die wahre Religion nicht anerkennen wollen — es sei denn, daß sie die Kopfsteuer mit der Hand (eigenhändig) und demutsvoll entrichten". Bei der Unterwerfung Asiens und Afrikas haben sich denn auch die ersten siegreichen Kalifen von diesem Vermächtnis des Propheten in jeder Weise leiten lassen. Den „Besiegten" wurden auf Grund des Kriegsbeute-

rechts alles Maß übersteigende Steuern abgefordert. Soweit die Bevölkerung die beiden Hauptsteuerarten: die allgemeine Kopf- und Grundsteuer („dschizja" und „charadsch") pünktlich entrichtete, verhielten sich die muselmanischen Behörden den Andersgläubigen gegenüber wie Schutzherren gegen geduldete Schutzbefohlene (dhimma). Diese hohen und in rücksichtslosester Weise eingetriebenen Abgaben trugen dem neuen muselmanischen Reiche riesengroße Summen ein, so daß Omar zu ihrer Verwaltung ein besonderes Finanzamt (den „Divan") schuf.

Wenn Omar in den eroberten Gebieten von Byzanz und Persien den Juden und Christen so seinen Schutz, wenn auch nur bedingungsweise, angedeihen ließ, hielt er es indessen für durchaus unangebracht, sie im „Lande des rechten Glaubens", in Arabien, noch weiter zu dulden. Die bereits von Mohammed eingeleitete Ausweisung der Juden aus dem Bezirk von Medina war bekanntlich nicht zu Ende geführt worden, da es der Prophet selbst war, der bei der Einnahme von Chaibar dessen jüdische Einwohnerschaft dort belassen hatte. Die gleiche Genehmigung wurde auch den christlichen Einwohnern der Stadt Nedschran in Südarabien zuteil. Omar war jedoch der Meinung, daß nach der Ausdehnung der muselmanischen Herrschaft auf Mesopotamien und Syro-Palästina die Urheimat des Islam Ungläubige nicht mehr beherbergen dürfe: Arabien sollte sich in ein rein muselmanisches Land verwandeln. So gab er denn Befehl, die Juden aus Chaibar und den angrenzenden Ortschaften auszuweisen, indem er ihnen als neues Siedlungsgebiet Syrien anwies (um 640).

Auf die Eroberung Syriens und Palästinas folgte die Unterwerfung *Ägyptens,* gegen das sich die arabischen Truppen unter Anführung des Amr auf dem Wege über El-Arisch wandten. Im Jahre 641 bezwangen sie die einstmals so ruhmreiche hellenisch-jüdische Metropole Alexandrien. Der byzantinische Statthalter, der christliche Patriarch und ein beträchtlicher Teil der griechischen Bevölkerung wanderten nach Konstantinopel aus. In den bei der Übergabe der Stadt zwischen Griechen und Arabern geschlossenen Kapitulationsvertrag war die Bestimmung aufgenommen worden, daß die Juden in Alexandrien weiter verbleiben dürfen, wohl um sie zur Zahlung des von den Eroberern geforderten Tributes heranziehen zu können. Den Berichten der muselmanischen Schriftsteller zufolge waren in Alexandrien damals noch 40 000 Juden geblieben, während an 70000 vor der

arabischen Invasion geflüchtet sein sollen, eine Zahl, die nach der langen Herrschaft der Byzantiner, die das jüdische Kulturzentrum ebenso wie die klassische hellenistische Kultur in dieser Stadt zerstört hatten, wenig glaubwürdig erscheint. (Die Sage von der Einäscherung der alexandrinischen Bibliothek durch Omar entspricht nicht den Tatsachen: schon lange vor den Fanatikern des Islam verstanden sich die Fanatiker der Kirche von der Art des Bischofs Cyrill sehr wohl auf ähnliche Zerstörungswerke.) Gleich nach der Begründung der arabischen Herrschaft in Alexandrien ging es seiner Bedeutung als Verwaltungszentrum verlustig; die Residenz des muselmanischen Statthalters wurde die neuerbaute Stadt *Fostat* (Alt-Kairo), wo sich späterhin eine bedeutende jüdische Gemeinde bildete.

Die muselmanischen Eroberungen zeitigten besonders schwerwiegende Folgen für die großen jüdischen Zentren in *Babylonien*. Gute Dienste erwies hier den Eroberern der in das persische Reich schon längst hineingetriebene arabische Keil, der Randstaat der Freischärler Hira. Den in das Land eingedrungenen Muselmanen wurde von den Juden und den chaldäischen Christen, die in den letzten Jahrhunderten der Sassanidenherrschaft manchen Verfolgungen ausgesetzt waren, keinerlei Widerstand geleistet. Die in Persien nach Chosroi II. eingetretenen dynastischen Wirren beschleunigten den Untergang des Staates. In verhältnismäßig kurzer Zeit (633—638) gelang es dem arabischen Feldherrn Chalid, der später den Prunknamen „Saif Allah" (Schwert Gottes) erhielt, sowie den anderen Befehlshabern des Omar ganz Babylonien zu bezwingen. Nachdem die persische Hauptstadt Ktesiphon, aus der der letzte der Sassaniden, Jesdegerd III., fliehen mußte, gefallen war (637), wurde im Laufe einiger Jahre, unter dem Kalifen Omar und unter dessen Nachfolger Othman (644—656), nach und nach auch das übrige Persien erobert. Zur Hauptstadt Babyloniens, das fortan den arabischen Namen *Irak* trägt, wird jetzt die in der Nähe der Ruinen des alten Babylon gelegene Stadt *Kufa*. Hierher verlegte der vierte auf Mohammed folgende Kalif Ali (656—661) seine Residenz. Unter ihm scheint die Aufrichtung des durch den Krieg in Mitleidenschaft gezogenen jüdischen Zentrums in Babylonien erneut in Angriff genommen worden zu sein. Das bei den Muselmanen geltende Prinzip, wonach den Andersgläubigen als Äquivalent für besondere Steuerleistungen ihre religiöse Freiheit zugesichert zu werden pflegte, erwies sich für die Autonomie der jüdischen und

christlichen Gemeinden des Irak als überaus günstig. So räumte denn auch Omar den christlichen Gemeinden autonome Verwaltung mit einem Patriarchen oder „Katholikos" an der Spitze ein, und auch die jüdischen Gemeinden durften sich unter der Oberleitung ihres Exilarchen zu einem Verband zusammenschließen. Von der Wiedergeburt des gegen Ende der persischen Herrschaft in Verfall geratenen Exilarchats haben sich im jüdischen Schrifttum Überlieferungen in verschiedenen Versionen erhalten, aus deren Konfrontierung sich das folgende geschichtliche Bild ergibt:

Zur Zeit der Eroberung Persiens durch die Araber unter dem Kalifen Omar lebte in Babylonien der jugendliche Erbe der Exilarchenwürde namens *Bostanai,* der bei den neuen Machthabern die Bestätigung seiner Würde zu erlangen suchte. Der Kalif kam nicht nur seinem Wunsche nach, sondern gab Bostanai sogar eine der von den Arabern gefangengenommenen Prinzessinnen aus dem persischen Königshause, die Isdadvar oder Dara, zur Frau. Es war dies gleichsam eine indirekte Anerkennung der fürstlichen Abstammung des jungen Exilarchen, der sein Geschlecht auf den König David zurückführte. Die jüdischen Chronisten heben besonders hervor, daß die Tochter des mächtigen persischen Königs Chosroi und Schwester des letzten Königs Jesdegerd als Kriegsgefangene, d. i. als Sklavin, das Haus des jüdischen „Fürsten" betrat, wobei die einen behaupten, daß er die Prinzessin zum Judentum bekehrte, während die anderen wissen wollen, daß er von der Heidin nur uneheliche Kinder besaß, die erst später als ebenbürtige Familienmitglieder des Exilarchen legitimiert wurden. In späterer Zeit suchten denn auch die Gegner der dem Geschlechte Bostanais angehörenden Exilarchen das Recht der Nachkommen einer „heidnischen Sklavin" auf die hohe Exilarchenwürde in Zweifel zu ziehen. Auf Grund aller dieser Nachrichten steht somit fest, daß nach einer langen Krise zur Zeit des Überganges der Oberherrschaft in Babylonien von Persien an die Araber das Exilarchat erneut aufgerichtet wurde. Diese unter Omar beginnende Restaurierung wurde unter dem Kalifen Ali zu Ende geführt, dessen Name gleichfalls in den jüdischen Überlieferungen mit Bostanai in Zusammenhang gebracht wird.

Ali, ein Schwiegersohn des Begründers des Islam, dessen Tochter Fatima er zur Frau hatte, galt unter den rechtgläubigen Muselmanen als Schismatiker und hatte einen harten Kampf zu bestehen, ehe er,

nach dem Tode Othmans, als gesetzmäßiger Kalif anerkannt wurde. Zugunsten Alis agitierte einer der ersten Urheber des Schiiten-Schismas, *Abdallah ben Saba*, ein Jude aus Arabien, der zum Islam übergetreten war und das Dogma der Wiederkunft Mohammeds vor dem Weltende proklamiert hatte. Abdallah erblickte in Ali den einzigen Stellvertreter und rechtmäßigen Erben des Propheten und es gelang ihm, große Massen von Muselmanen in Babylonien, Syrien und Palästina auf seine Seite zu bringen. Vielleicht war es gerade der Einfluß dieses und anderer der jüdisch-christlichen Mystik ihre Ideen verdankenden Männer, der Ali, als er das inmitten der jüdischen Siedlungen Babyloniens gelegene Kufa zu seiner Residenz machte, dazu bewog, die Juden mit Duldsamkeit zu behandeln. Wir haben Grund anzunehmen, daß auch die Juden ihrerseits diesen Kalifen im Kampfe um die Macht, den er gegen seinen Rivalen Muawija, den Beherrscher Syriens, zu führen hatte, nach Kräften unterstützten. Der jüdische Chronist berichtet, daß nach der Einnahme der dem akademischen Pumbadita benachbarten Stadt Peroz-Schabur durch Ali der Rektor der talmudischen Akademie *Mar-Isaak* diesem entgegenkam und den Sieger im Namen der jüdischen Gemeinde willkommen hieß. Dem Kalifen, der unter den Arabern so viele Feinde zählte, konnten diese Ergebenheitsbezeugungen der Juden nicht gleichgültig sein. Es wird vermutet, daß gleichwie Omar die weltliche Gewalt des Exilarchen im Geschlechte des Bostanai wiederhergestellt hat, auf Ali die Erhebung des eben erwähnten Rektors der jüdischen Akademie zum Range eines hohen geistlichen Würdenträgers zurückzuführen sei. Jedenfalls ist es sicher, daß ungefähr von dieser Zeit an die Vorsteher der jüdischen Akademien in den alten talmudischen Zentren Sura und Pumbadita unter einem neuen Titel hervortreten, dem der *Gaonen*. Zugleich mit dem neuen Titel gewannen diese geistlichen Würdenträger nach und nach eine so einflußreiche Stellung in der jüdischen Selbstverwaltung, daß sie mit der amtlich anerkannten Exilarchengewalt unausbleiblich in Konflikt geraten mußten.

§ 56. Palästina und Babylonien im Kalifat der Omajaden (660—750)

Nach einer dreißigjährigen Kriegsperiode war im westlichen Asien und in einem Teil Nordafrikas ein großes Muselmanenreich entstanden: das unter der Herrschaft der Kalifen aus der *Omajaden*-Dynastie stehende *Kalifat*. Der Begründer dieser Dynastie, *Muawija*

(661—680), ein Verwandter des Kalifen Othman aus dem Mekka entstammenden Omajadengeschlecht, war einer jener Feldherren, die Syrien unterworfen und es seit der Zeit des Omar verwaltet hatten. Nach einem langwierigen Kampfe gegen Ali und nach dessen Tode ließ sich Muawija in Jerusalem zum Kalifen ausrufen und machte die frühere Residenz der syrischen Statthalter, die Stadt *Damaskus*, zu seiner Hauptstadt. Hierher verschob sich nunmehr das Zentrum des Kalifats, das sich zuerst in Medina und später in Kufa befand. Arabien und der Irak wurden zu Provinzen degradiert; Kufa war jetzt nur der Sitz des Statthalters des Irak, der von dem Gebieter der Rechtgläubigen in Damaskus ernannt wurde. Die Nähe der Hauptstadt mußte in die Provinz Palästina, die damals in die zwei Bezirke: *Filastin* (das ehemalige Judäa und Samaria) und *Urdun* (Jordangebiet, Galiläa), zerfiel, neues Leben bringen. Wiewohl die alten Chroniken über das Los der Juden unter den ersten Omajaden schweigen, so ist doch angesichts der von der Mehrzahl der Repräsentanten dieser Dynastie bekundeten religiösen Toleranz anzunehmen, daß die Juden Syriens und Palästinas keinen Grund hatten, sich über die Ablösung der byzantinischen Herrschaft durch die arabische zu beklagen. Ungeachtet ihrer geistlichen „Kalifen"-Würde als Statthalter des Propheten war den meisten Omajaden der religiöse Fanatismus der ersten Kalifen, der Mitstreiter Mohammeds und der Verbreiter des Islam, fremd. Sowohl Muawija wie seine unmittelbaren Nachfolger verkörperten den Typus rein weltlicher Herrscher und ließen sich eher von staatsmännischen Nützlichkeitserwägungen als den Geboten des Koran leiten. So scheute sich der Sohn des Muawija, Jasid I. (680—684), nicht, während des Bruderkrieges gegen die Nachfolger des Ali seine Truppen gegen Medina und Mekka, die heiligen Städte des Islam, vorrücken zu lassen und diese Hochburgen der Fanatiker der Zerstörung preiszugeben. Der glänzendste Vertreter dieser Dynastie, Abd-al-Malik (685—705), versuchte sogar, die muselmanischen Pilger dem nationalen Heiligtum in Mekka abspenstig zu machen und ihren Strom jener Moschee zuzuführen, zu der der Grundstein noch unter Omar auf einem Felsen (Sachra oder Aksa) in Jerusalem gelegt worden war. Nachdem Malik die Moschee umgebaut, erweitert und mit einem prächtigen Kuppelbau gekrönt hatte, befahl er nämlich dem Volke, zum Ziele des „Chadsch" (der Wallfahrt) statt Mekka Jerusalem zu wählen. Ähnliche Versuche, das geistliche Zentrum aus

Arabien nach Jerusalem und Damaskus zu verlegen, machte auch der folgende Kalif, Walid I. (705—715). Dessen Nachfolger Suleiman (715—717) entschloß sich sogar, die in der Nähe von Jerusalem neuerbaute Stadt *Ramla* zu seiner Residenz zu erheben. Das Interesse an der Verbreitung des Islam verringerte sich so sehr, daß Malik die für die Neubekehrten aus der Mitte der Christen und Juden (mavali) geltende Vergünstigung, derzufolge sie von der auf den Andersgläubigen lastenden speziellen Besteuerung befreit zu werden pflegten, nunmehr außer Kraft setzte; dieses Privileg hatte nämlich früher den Zweck, die „Ungläubigen" zum Übertritt zum Islam anzuspornen, doch beeinträchtigte es in nicht unerheblicher Weise die Einkünfte des Staatsschatzes, während es den Omajaden mehr um das Herauspressen möglichst hoher Steuern aus den Untertanen als um deren Seelenheil zu tun war.

Bald wurde allerdings diese Vergünstigung von einem der Omajaden, dem frommen Omar II. (717—720), wieder in Kraft gesetzt. Auf den Vorhalt, daß dadurch der Staatsfiskus geschädigt werde, erwiderte er, Gott hätte Mohammed zu seinem Apostel, nicht aber zum Steuereinnehmer auserwählt. Dieser Kalif eiferte nämlich seinem gleichnamigen Vorgänger nach, den die Überlieferung als den geschworenen Feind aller Nichtmuselmanen hinstellt. Er untersagte den Statthaltern, in der Provinz Andersgläubige als Steuereinnehmer oder Kanzleischreiber anzustellen, indem er sich auf die bekannte Sura des Koran berief, die jede „Freundschaft" mit Juden oder Christen als sündhaft verdammt. Nicht genug damit, gab Omar den Befehl, daß die Juden und Christen die bei den Mohammedanern übliche Tracht und Kopfbedeckung (den Turban) nicht anlegen und daß sie überhaupt auf jeden auffälligen, unterworfenen Völkern nicht geziemenden Luxus verzichten sollten. Die späteren arabischen Geschichtsschreiber behaupten, Omar II. hätte außerdem verordnet, „keine einzige Synagoge und keine einzige Kirche, ob sie alt oder neuerbaut sei, wo es auch sein möge, unzerstört stehen zu lassen"; doch wird durch keine sonstige Nachricht bestätigt, daß solche barbarische Maßnahmen irgendwo zur Anwendung gebracht worden wären. Diese „geschichtlichen" Präzedenzfälle wurden von den späteren muselmanischen Theologen nur zu dem Zwecke erdichtet, um dadurch irgendeine von fanatischem Geiste getragene, gegen die Andersgläubigen gerichtete „Sunna" oder mündliche Tradition zu recht-

fertigen. Jedenfalls bilden diese gesetzgeberischen Versuche Omars II. in der Geschichte jenes Zeitalters nur eine Ausnahme. Den auf ihn folgenden Kalifen aus der Omajadendynastie (Jasid II., Hischam und Merwan II., 720—750) kann keinerlei schwere Verletzung der Toleranzpolitik den Andersgläubigen (dhimmi) gegenüber zum Vorwurf gemacht werden.

Obwohl die syro-palästinensischen Juden wegen ihrer Religion oder Nationalität keine Verfolgungen zu erdulden hatten, mußten sie dennoch alle Unbill jener Zeit, als äußere und innere Kriege das Kalifat fast unausgesetzt von Grund aus erschütterten, über sich ergehen lassen. Die Omajaden hielten nämlich an jener Eroberungspolitik, die von den ersten „gottesfürchtigen" Kalifen eingeleitet worden war, unentwegt fest, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß sie auf die Unterwerfung neuer Länder nicht um des Triumphes des Islam sondern um der Machtvergrößerung ihres Reiches willen ausgingen. Nach und nach wurde das nördliche Afrika auch über die Grenzen des bereits arabisierten Ägypten hinaus bezwungen. Schon im Jahre 670 wurde im Gebiete des alten Karthago jene Stadt *Kairuwan* (was im Arabischen mit „Lagerstätte" oder „Karawane" gleichbedeutend ist) begründet, die späterhin zum kulturellen Mittelpunkt der afrikanischen Judenheit werden sollte. Es entspann sich ein langjähriger Kampf gegen die eingeborenen Berberstämme. Von dort aus drangen die siegreichen Heerscharen des Kalifen Walid im Jahre 711 in das westgotische Spanien ein (was für die dort bedrängten Juden eine Erlösung bedeutete), und so wurde ein christliches Land in Europa auf die Dauer von mehreren Jahrhunderten zu einer Kolonie des arabischen Kalifats. Nur die Tatkraft eines Leo des Isauriers und eines Karl Martell vermochte das europäische Byzanz und Frankreich vor der arabischen Invasion zu bewahren (in den Jahren 717 und 732). Der ununterbrochene Durchzug der arabischen Heeresmassen durch Syrien, Palästina und Ägypten ruinierte diese Provinzen immer aufs neue und verhinderte ihren wirtschaftlichen Wiederaufbau. Der Druck des Militärstaates lastete in empfindlichster Weise auf der friedlichen Bevölkerung.

Auch Babylonien kam nicht zur Ruhe. Gleichzeitig mit den fortdauernden Eroberungszügen gegen die fernsten Gebiete des Iran und die mittelasiatischen Provinzen des ehemaligen Persien tobte im Inneren des Landes der Bruderzwist der Stämme, der religiösen Sekten

und der verschiedenen dynastischen Parteien. Die Fäden aller dieser inneren Zwistigkeiten liefen in Kufa, der früheren Residenz des Ali, zusammen. Hier vermochte man sich noch lange nicht damit abzufinden, daß die Omajaden den gesetzmäßigen Erben des Propheten, der Nachkommenschaft seines Schwiegersohnes Ali, den Thron entrissen hatten. Die Partei der Aliden verschmolz mit den Puritanern des Islam, den „Charidschiten", namentlich aber mit der zahlreichen Sekte der *Schiiten*, die in dem politischen Separatismus der persischen Muselmanen ihren Rückhalt hatte. In dieser bis zur Feuersglut erhitzten Atmosphäre des Kampfes konnte sich die weitgehende Gemeindeselbstverwaltung, die den babylonischen Juden unter den Kalifen Omar und Ali eingeräumt worden war, wohl kaum in normaler Weise entwickeln. Über die Wirksamkeit der Exilarchen und Gaonen dieser Zeit besitzen wir fast gar keine Nachrichten. Die dem Geschlechte des Bostanai entstammenden Exilarchen aus dem ersten Jahrhundert des Kalifats (bis zum Jahre 750) sind uns nur dem Namen nach bekannt; es waren dies: Bostanai, Chanina ben Adoi, Chasdai, Salomo. Wie aus den erhaltengebliebenen Überlieferungen zu ersehen ist, hielt das Volk das Andenken des Bostanai, dessen Name mit der Wiedergeburt des Exilarchats in der arabischen Epoche verknüpft war, noch lange in hohen Ehren (so soll das Grab des Bostanai in Pumbadita, wie von einem Reisenden bezeugt wird, noch im XII. Jahrhundert eine Wallfahrtsstätte für die babylonischen Juden gewesen sein); seine Nachfolger waren hingegen bei dem Volke nur wenig beliebt. Der berühmte Chronist, der Gaon von Pumbadita im X. Jahrhundert, Scherira, läßt sich denn auch über die Exilarchen aus dem Bostanaigeschlecht folgendermaßen aus: „Gegen Ende der Herrschaft der Perser und zu Beginn der Herrschaft der Ismaeliter (Araber) verfügten die Rosche-Galuth über eine weitgehende Gewalt, die sie in jeder Weise mißbrauchten. Sie erwarben (bei den arabischen Kalifen) die Würde von Volkshäuptern für schweres Geld, und es gab solche unter ihnen, die den Gelehrten ein Ärgernis waren und sie hart bedrängten". Voll Selbstgefühl erklärt der Verfasser, seine Vorfahren hätten sich „dem Fürstenhause (der Exilarchen) entfremdet, den ungerechten Weg der Machtausübung verlassen und seien in den Kreis der bescheidenen und demutsvollen Akademiegelehrten getreten". „Wir gehören nicht zu den Nachkommen des Bostanai", ruft er mit Nachdruck aus. So schlecht scheint also der

Ruf gewesen zu sein, der an den Exilarchen der Omajadenzeit haften geblieben ist. Sich auf ihre hohen Gönner in Damaskus stützend, behandelten sie nicht nur die Volksmassen, sondern auch deren geistige Führer, die Gaonen, mit despotischer Rücksichtslosigkeit. Die geistlichen Würdenträger in Sura und Pumbadita, die sonst von den akademischen Kollegien gewählt zu werden pflegten, wurden jetzt von den Exilarchen in willkürlichster Weise ernannt und wieder abgesetzt. Der bereits erwähnte Chronograph des Gaonats beschwert sich, daß er eben aus diesem Grunde in seinem „Sendschreiben" („Iggereth Rab Scherira Gaon") keine genaueren Nachrichten über die in Sura bis zum Ende des VII. Jahrhunderts wirkenden Gaonen zu übermitteln vermag; aber auch über das öffentliche Wirken ihrer Nachfolger bis zur Mitte des VIII. Jahrhunderts hat er nichts Genaueres zu berichten[1]). Erst seit der Mitte des VIII. Jahrhunderts, unter der Dynastie der Abbassiden, beginnt die Rolle der Exilarchen und Gaonen im Kalifat in klareren Umrissen hervorzutreten: es erstehen bedeutende Männer, sowohl von weltlichem wie von geistlichem Rang, die in Geschichte und Literatur unverwischbare Spuren hinterlassen.

Nach der schweren, durch die Eroberungen der Araber ausgelösten Krise in den Geschicken der morgenländischen Diaspora fiel den Führern des Judentums in den ehemaligen Provinzen von Persien und Byzanz die Aufgabe zu, das komplizierte Rüstzeug der nationalen Autonomie und der talmudischen Gesetzgebung, das in der sturmerfüllten Übergangszeit sicherlich gar manche Einbuße erlitten hatte, erneut verwendungsfähig zu machen. Doch sollte sich der Sturm im Kalifat nicht so bald legen, und so war das gestörte Gleichgewicht nicht so leicht wiederherzustellen. Auf die Bekenner der ältesten Religion übte hierbei nicht nur die politische, sondern auch die sich im Morgenlande vollziehende religiöse Umwälzung einen nachhaltigen Einfluß aus. Das für diese Epoche so bezeichnende Überwuchern

[1]) Die Verwirrung in den chronologischen Daten ist in diesem Falle so groß, daß die Chroniken nicht einmal das Datum der Entstehung des „Gaon"-Titels, der an Stelle des früheren „Resch-Metibta" trat, festzustellen vermögen. Scherira rechnet mit zwei bis drei Gaonen-Geschlechtern, die noch Mar-Isaak, der den Kalifen Ali in Peroz-Schabur willkommen hieß, voraufgegangen sein sollen. Dagegen läßt der Geschichtsschreiber Abraham ibn Daud („Sefer ha'kabbala") seine Gaonengenealogie mit der zweiten, auf Mar-Isaak folgenden Generation beginnen, indem er die früheren Akademiehäupter bis zum Jahre 690 der Gruppe der „Saboräer", der letzten Redaktoren des babylonischen Talmud, beizählt.

der Sekten und Schismen unter den Muselmanen blieb nicht ohne einen gewissen Widerhall auch in manchen fernabliegenden Gegenden der Diaspora. Der durch den Übergang der Macht von dem alten apokalyptischen „Reiche" Edom-Rom auf das arabische Ismael erschütterten Volksseele begannen wieder einmal Visionen vom „Ende der Zeiten" vorzuschweben, und die alten messianischen Hoffnungen wurden von neuem rege. In der Regierungszeit des Kalifen Abd-al-Malik, an der Wende des VII. und VIII. Jahrhunderts, tauchte in der persischen Hauptstadt Ispahan ein jüdischer Prophet oder ein „Vorbote des Messias" namens *Abu-Isa* (Izchak-Obadja) auf. Ein Mann aus dem Volke, seines Zeichens ein Schneider, der bis dahin weder lesen noch schreiben konnte, soll er nämlich durch wunderbare Eingebung, ohne jede Beihilfe, Bücher verfaßt haben, die freilich der Nachwelt nicht erhaltengeblieben sind. Die arabischen Chronisten berichten vornehmlich von der politischen Wirksamkeit des Abu-Isa. Sich für einen Gesandten oder Vorläufer des Messias ausgebend, versuchte er in Persien gegen den Kalifen eine Erhebung anzuzetteln, um die Juden von dem Joche der Andersgläubigen zu befreien. Als bald darauf eine Schar jüdischer Insurgenten von den Truppen des Kalifen umstellt wurde, zog Abu-Isa einen Strick um sein Kriegslager und erklärte, daß alle sich in diesem Kreise Befindenden gegen die Streiche der Feinde gefeit seien. Die arabischen Krieger sollen sich hierauf in der Tat von dem die Juden umschließenden Zauberkreis zurückgezogen haben. Abu-Isa setzte den sich Zurückziehenden nach und zerstreute sie. Bald wurden jedoch die Sektierer in einem Treffen mit den Regierungstruppen geschlagen und Abu-Isa selbst fiel in der Schlacht; seine Anhänger lebten desungeachtet in dem Glauben, er sei unversehrt und halte sich in einer Höhle mitten im Felsgebirge verborgen. Im Gegensatz zu dem arabischen Chronisten (Sahrastani) schildert ein karäischer Schriftsteller (Karkassani) Abu-Isa als einen religiösen Reformator. Unter Berufung auf den Psalmenvers: „Siebenmal des Tages preise ich dich" (Ps. 119, 164) soll Abu-Isa vorgeschrieben haben, statt der üblichen drei sieben alltägliche Andachten zu verrichten. Auch verkündete er seinen Anhängern eine prophetische Offenbarung, nach der man dem Fleisch- und Weingenuß entsagen sollte. Überdies soll er das Recht des Gatten, sich von seiner Frau scheiden zu lassen, ganz abgeschafft haben, worin er dem christlichen Gesetze überaus

nahekam. Jesus und Mohammed galten ihm überhaupt als wahre, zu den Heiden gesandte Propheten, und so legte er seinen Anhängern ans Herz, neben der Bibel auch das Evangelium und den Koran zu lesen. Die Anhängerschaft des Abu-Isa schloß sich unter dem Namen der *Isawiten* zu einer besonderen Sekte zusammen, deren geringe Überreste sich bis ins X. Jahrhundert in Damaskus behaupten konnten.

Eine ähnliche Sekte gründete einige Jahrzehnte später ein Jünger des Abu-Isa, *Judghan* aus Hamadan, der von seiner Gefolgschaft „Hirte" (Al-Rai) genannt wurde. Die Judghaniten verzichteten gleichfalls auf den Fleisch- und Weingenuß, oblagen mit besonderem Eifer dem Gebet und dem Fasten, erachteten jedoch die den Sabbat und die Feiertage betreffenden Gesetze als unverbindlich. Der arabische Schriftsteller Sahrastani berichtet, Judghan hätte auch die in der Bibel vorkommenden, auf die Gottheit sich beziehenden Anthropomorphismen beanstandet und namentlich das Prinzip der absoluten Willensfreiheit als Grundlage der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und Lassen hervorgehoben, ein offenbarer Nachklang der Lehren der arabischen Kadoriten, der Gegner des muselmanischen Fatalismus. Ein Jünger des Judghan, *Muschka*, stiftete eine vom Geiste seines Meisters durchdrungene Sekte *Al-Muschkania*, deren Mitglieder zu einem heiligen Kriege gegen ihre Widersacher verpflichtet waren; er selbst ging ihnen dabei mit dem Beispiel voran: in einem von diesem Fanatiker angestifteten Zusammenstoß fand er mitsamt einer Gruppe von Sektierern in der Nähe der persischen Stadt Kuma bald den Tod. Bei einem Teile dieser Sekte galt Mohammed als wahrer Prophet, dessen Lehre für alle Völker der Erde mit Ausnahme der Juden verbindlich sei. Dieses freundschaftliche Verhalten der damaligen jüdischen Sekten dem Islam gegenüber mochte als Schutzwehr gegen den muselmanischen Fanatismus gedient haben, doch erscheint es nicht ausgeschlossen, daß die erstaunlichen Erfolge der Religion Mohammeds viele von seiner prädestinierten Rolle auch innerlich überzeugt haben.

Gleichzeitig mit der sektiererischen Gärung in Persien kommt in Syrien, in der Nähe der Metropole der Omajaden, eine mächtige messianische Bewegung zum Durchbruch. Es geschah dies bald nach dem mißglückten Angriff der Araber gegen Konstantinopel (717 bis

718), der unter den unterdrückten byzantinischen Juden manche messianische Hoffnungen wachrief. Die erlebte Enttäuschung sowie die erneut gegen die jüdische Religion einsetzenden Verfolgungen unter Kaiser Leo dem Isaurier zwangen viele zur Auswanderung aus Byzanz nach Syrien, wo damals der fanatische Kalif Omar II. regierte. Einer dieser nach Syrien gekommenen Auswanderer namens *Zonarias* (oder *Seren*, wie sein lateinischer, von dem Worte „Serenus" = der Klare, der Erleuchtete, abgeleiteter Beiname lautete) rief sich hier zum Messias aus und verhieß den Juden, ihnen das von den Muselmanen unterjochte Heilige Land zurückzugeben. Dem vermeintlichen Erlöser schloß sich das Volk in Massen an. Zonarias und sein Anhang setzten viele der talmudischen Grundgebote außer Kraft: sie verletzten die Speisegesetze, hielten die festgesetzten Andachten nicht ein, unterließen es, die „zweiten Tage" der großen Jahresfeste zu feiern, gestatteten manche vom Talmud verpönten Eheschließungsarten u. dgl. m. Dem Rufe des syrischen Messias folgten sogar die Juden aus dem fernen Spanien, das kurz vorher unter die arabische Gewalt geraten war: viele von ihnen ließen ihr ganzes Hab und Gut im Stich und wanderten nach dem Morgenlande aus. Die Erregung hielt einige Jahre an, bis der neue Prophet schließlich festgenommen wurde. Der Kalif Jasid II., dem Zonarias vorgeführt wurde, überzeugte sich bei dessen Verhör, daß seine Lehre aller politischen Motive entbehre und lieferte ihn darauf den jüdischen Behörden zur Bestrafung wegen der von ihm verkündeten Irrlehren aus. Nunmehr bereuten viele unter den Anhängern des falschen Messias ihre Mißachtung der talmudischen Gesetze und schlossen sich den rechtgläubigen Gemeinden, von denen sie abgefallen waren, erneut an. Andere hielten indessen an der ketzerischen Lehre unentwegt fest, wobei manche sich sogar nicht scheuten, die wichtigsten biblischen Gesetze zu übertreten. Die ganze Angelegenheit scheint vor dem Gaon oder vor seinem akademischen Kollegium zu Pumbadita verhandelt worden zu sein[1]).

[1]) Es wird vermutet, daß es sich in dem Sendschreiben des Zeitgenossen des Zonarias, des Gaon von Pumbadita, Natronai I., an den man sich mit der Frage wandte, wie mit den reumütigen Anhängern „eines in unserer Diaspora aufgetauchten Verführers namens *Saria*, der sich zum Messias ausgerufen und viele zu seiner Irrlehre verführt hatte" (Sammlung der gaonäischen Responsen: Schaare Zedek, Nr. 7—10) zu verfahren sei, eben um Anhänger des Zonarias handelt.

Die messianische Schwärmerei lag eben in diesem durch Weltumwälzungen aufgewühlten Zeitalter in der Luft. Die Seele der von dem Wirbelsturm der Geschichte mitgerissenen Nation, die unter die einander bekriegenden Staaten aufgeteilt war und ihre Rettung bald von der einen, bald von der anderen der alles zermalmenden Weltmächte erhoffte, fand in dieser Schwärmerei Rückhalt und Zuflucht. Diese Stimmung ist es, die sich in den neuentstandenen, an die Frühzeit des Christentums gemahnenden Apokalypsen widerspiegelt. Die über die Siege des Islam staunenden, tieferregten Geister suchten zu ergründen, was wohl das Ergebnis all dieser Siege bilden, wie das neue Antlitz der Welt aussehen, was die Weltkrise dem zwischen Edom und Ismael, zwischen Byzanz und dem arabischen Kalifat stehenden Judentum bescheren werde. In der Apokalypse „Geheimvisionen (Nistaroth) des Rabbi Simon ben Jochai" wird nun berichtet, daß dieser wunderwirkende Gesetzeslehrer, derselbe, der sich einst in den Höhlen Galiläas vor den Römern verbarg, eines Tages das Ende der Zeiten zu erschauen versuchte; als ihm das Kommen des Reiches Ismael geoffenbart wurde, brach er in Tränen aus und sprach: „Haben wir denn nicht genug an dem Unheil, das wir vom Reiche Edom erdulden müssen, und nun soll noch das Reich Ismaels kommen!" Da erschien ihm der Engel Metatron (der Engel des Angesichts) und sagte zu ihm: „Verzage nicht, du Menschensohn! Denn Gott wird das Reich Ismaels nur um deswillen heraufführen, damit ihr von diesem bösen Reiche (Edom) erlöst werdet. Er wird für sie (die ismaelitischen Araber) einen Propheten nach seinem Willen (Mohammed) aufstellen und das Land (das israelitische) erobern, dann aber werden sie es Israel in allen Ehren zurückerstatten und es wird eine große Feindschaft zwischen ihnen und den Kindern Esaus (den Römern und Griechen) sein". Dann beschreibt der Seher den Weg der Rettung Israels des näheren: der zweite arabische König (der Kalif Omar I.) werde die Ruinen des Jerusalemer Tempels wieder aufbauen und auf einem Felsen

---

Ausdrücklich wird dieser falsche Messias von seinem Zeitgenossen, dem spanischen Chronographen Isidor Pacensis, im Zusammenhang mit der Bewegung in Spanien, und überdies von dem syrischen Chronisten, Bar Hebraeus, und von dem byzantinischen, Theophanes, erwähnt. S. Graetz, Gesch. V, Note 14, u. Krauß, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, 38—39 (Wien, 1914).

ein Haus der Anbetung errichten (im Originaltext: „Hischtachawaja", die buchstäbliche Übersetzung des arabischen Wortes „Mesged", d. i. Moschee), während die folgenden Könige den Tempel weiter ausbauen werden (die Kalifen Abd-al-Malik und Walid). Später aber wird dieses Reich seinem Verfall entgegengehen: „Dies soll dir ein Wahrzeichen sein: sobald du das Einstürzen des westlichen Flügels des ismaelitischen Hauses der Anbetung (Moschee) zu Damaskus erblickst, soll auch das Reich Ismaels selbst einstürzen". Hierbei nennt der Verfasser den Kalifen, unter dem dies geschehen soll, sogar mit Namen: es sei dies der letzte Kalif von Damaskus aus dem Omajadenhause, Merwan II. (744—750), der im Kriege mit den Aufständischen am Tigris und Euphrat zugrunde gehen und den Thron für einen neuen Herrscher (den Begründer der Dynastie der Abbassiden) frei machen werde. Danach soll der erste israelitische Messias, Moschiach ben Joseph, erscheinen, die Juden nach Jerusalem führen und den heiligen Tempel wieder erbauen. Es werde sich indessen gegen ihn ein königliches Ungetüm Armilos erheben, der Jerusalem zerstören und die Juden in die Wüste jagen werde; dort werde das Volk durch seine Leiden geläutert werden, und erst dann soll der wahre Messias aus dem Hause Davids, Moschiach ben David, erscheinen, Armilos bezwingen und Jerusalem in all seiner Pracht wieder aufbauen. — Aus alledem ist zu ersehen, daß der Verfasser der „Geheimvisionen" zur Zeit des Zusammenbruchs des Omajaden-Kalifats gelebt und alle seine Hoffnungen auf die politischen Veränderungen gesetzt hat, die sich beim Übergange der Macht an die Abbassiden angekündigt hatten[1]). Die von dem Seher gehegten Hoffnungen erfüllten sich indessen nur zum Teil: eine Restauration des

[1]) Es ist Graetz als Verdienst anzurechnen, daß es ihm gelang, einen Zusammenhang zwischen der Apokalypse „Nistaroth de'Rabbi Simon ben Jochai" und den Ereignissen aus dem Ende der Omajadenepoche herzustellen (Band V seiner „Geschichte", Kap. 6 u. Note 16); dagegen wird der von ihm vermutete Kausalnexus zwischen diesen Ereignissen und der sektiererischen Bewegung des Abu-Isa nach der Entdeckung des Textes des Karkassani, auf Grund dessen wir an Stelle der von Graetz für diese Bewegung ungenau angesetzten Zeit (um 745—750) nunmehr ein viel früheres Datum festsetzen müssen (685—705), ganz hinfällig. Höchstens kann nur ein innerer Zusammenhang zwischen der messianischen Gärung jener Epoche im allgemeinen und ihrer literarischen Widerspiegelung, der Apokalypse des Simon ben Jochai, angenommen werden. — S. Bibliographie.

jüdischen Palästina trat nicht ein und auch der äußere Druck verringerte sich weder in den von Edom, noch in den von Ismael beherrschten Ländern. Und doch ließ das neue abbassidische Kalifat der inneren autonomen Entwicklung des Judentums in seinem babylonischen Kern einen viel weiteren und freieren Spielraum.

Zweites Kapitel

Die autonome Judenheit Babyloniens im Kalifate der Abbassiden

(750—1040)

§ 57. Die sozialen Verhältnisse in der Blütezeit des Kalifats von Bagdad (VIII.—IX. Jahrhundert)

Die Dynastie der Abbassiden (die Nachkommen des Abbass, des Oheims des Propheten Mohammed) besiegte die Omajaden im Zeichen der religiösen Restauration. Der Vernichtungskrieg, den die Begründer der neuen Dynastie der „Gebieter der Rechtgläubigen" (emir al muminin) gegen die weltlichen Herrscher von Damaskus geführt hatten, endete nämlich damit, daß sie im Jahre 750 den letzten der Kalifen aus dem Omajadengeschlecht, Merwan II., zu Fall brachten. Das Losungswort von der Wiederherstellung des wahren „Kalifats", der Statthalterschaft des Propheten, schien die Gefahr einer Verstärkung der Theokratie und einer Verschärfung des muselmanischen Fanatismus in sich zu bergen. Doch waren diese Befürchtungen nur zum Teil begründet: das allgemeine politische System baute sich allerdings auf einer scharfen Trennung der „Ungläubigen" von den Muselmanen, der Tributpflichtigen von den Herren auf, was in der Entrichtung besonderer Steuern zugunsten der Herren und manchmal auch in den Andersgläubigen (dhimmi), den Juden und den Christen, aufgenötigten Formen der äußeren Lebensführung zum Ausdruck kam; soweit jedoch die Unterworfenen diesen formellen Forderungen der Sieger nachkamen, wurden sie von diesen weder in ihrer wirtschaftlichen Betätigung noch in dem Werke des inneren Aufbaus irgendwie behindert. Sklaverei nach außen (d. h. jene besondere Art Sklaverei, wie sie für einen despotischen Staat, in dem alle mit Ausnahme des Herrschers und seiner Feldherren als Sklaven gal-

ten, charakteristisch war) und Selbständigkeit nach innen, monarchische Willkürherrschaft und Förderung der Aufklärung, ein Vorbild des europäischen „aufgeklärten Absolutismus", und ein ganzes System von die verschiedenen Religionen und Nationalitäten voneinander trennenden Scheidewänden, die jeder von ihnen eine eigengesetzliche Entwicklung ermöglichten — dies war die eigenartige Verfassung, die in der jüdischen Geschichte den Rahmen für eine weitgehende Autonomie der Gemeinden, für eine ungehemmte Industrie- und Handelstätigkeit und für einen kräftigen Aufschwung auf dem Gebiete geistigen Schaffens abgab.

Das neue Leben beginnt für das jüdische Babylonien in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts. Um diese Zeit, unter dem zweiten Kalifen aus der Abbassidendynastie, Al-Mansur (754—775), ersteht am Ufer des Tigris, unweit von der degradierten persischen Hauptstadt Ktesiphon, die neue Hauptstadt des Kalifats *Bagdad*. Ebenso wie unter den Omajaden die Reichshauptstadt Damaskus in der Nähe des alten jüdischen Heimatlandes gelegen war, so entstand auch jetzt das Staatszentrum in der nächsten Nachbarschaft der kulturellen Hochburgen der babylonischen Diaspora, der Akademiestädte Sura und Pumbadita. Die neue Staatsgewalt stieß hier auf eine wohlorganisierte Macht, den Verband der jüdischen Gemeinden, dessen innere Autonomie gesetzlich anerkannt war, und so waren allen von den Machthabern auf dem Gebiete der sozialen Reglementierung des jüdischen Lebens unternommenen Versuchen von vornherein enge Grenzen gesteckt. Um einen richtigen Einblick in die soziale Stellung der Juden unter dem Kalifat von Bagdad zu gewinnen, muß man sich stets vor Augen halten, daß hier keine besondere Politik den Juden gegenüber sondern eine auf alle Nichtmuselmanen, die Dhimmi überhaupt: auf Christen, Juden und auch auf die persischen Feueranbeter und sonstige Heiden sich erstreckende Politik getrieben wurde. So fehlen denn in der muselmanischen Gesetzgebung fast gänzlich besondere, speziell die Juden betreffende Vorschriften, und es bestehen nur auf die Andersgläubigen im allgemeinen sich beziehende Gesetze, in denen freilich mitunter ein und dieselbe Beschränkung Christen und Juden in verschiedener Form auferlegt wird (z. B. die vorgeschriebene Farbe der Tracht, worüber noch unten die Rede sein wird). Aber auch diese auf die Andersgläubigen sich beziehende allgemeine Politik war durchaus schwankend: wurde sie doch in erster

Linie von dem Charakter oder Temperament des einen oder anderen Kalifen oder Wesir bestimmt, von dem Grad seiner Nachgiebigkeit dem Einfluß der fanatisierten muselmanischen Geistlichkeit gegenüber, die freilich um des Ruhmes des Koran und der Sunna willen stets auf Repressalien gegen die Ungläubigen drang. So wurden die Andersgläubigen unter dem einen Kalifen zum Staatsdienst als Schriftführer, Schreiber und Steuereinnehmer zugelassen, während man unter anderen Herrschern diese Übertretung des Korangebotes in schärfster Weise ahndete. Die Mehrzahl der Kalifen beschränkte sich indessen auf die Erhebung der Andersgläubigen auferlegten Sondersteuern, und nur manche von ihnen bestanden überdies auf der Befolgung der „Gesetze des Omar", die besondere Tracht und allerlei sonstige Demütigungen vorschrieben. In einzelnen Provinzen lag das Los der Andersgläubigen in den Händen der Statthalter oder Emire, die in den ihnen unterstellten Gebieten als uneingeschränkte Herren walteten.

Über das allgemeine Verhalten den Andersgläubigen gegenüber unter den ersten Kalifen aus dem Abbassidenhause geben uns namentlich die annalistischen Nachrichten aus der Regierungszeit des Harun-al-Raschid (786—809) Aufschluß. Dieser über Gebühr verherrlichte Kalif, unter dem der Hof von Bagdad in höchstem Glanze stand und zu dem sogar der Gebieter Europas, Karl der Große, seine Gesandten schickte, vermochte der Lage seiner andersgläubigen Untertanen nur insofern ein Interesse entgegenzubringen, als er durch den von ihnen reichlich gezollten Tribut die Auffüllung des infolge des verschwenderischen Hofluxus stark in Anspruch genommenen Staatsschatzes zu gewärtigen hatte. Im Auftrage des Harun-al-Raschid verfaßte sein Hoftheologe und Rechtsberater Abu-Jussuf eine ausführliche Denkschrift über die Arten der Steuererhebung (kitab al charadsch) und über die Staatsverwaltung, in der auch das Problem der Stellung der Andersgläubigen eingehende Erörterung fand. Die Gesetzesvorschläge des Verfassers dieser Denkschrift scheinen dem Kalifen und seinen Beamten als Richtschnur gedient zu haben und auch die persönlichen Meinungsäußerungen dieses Rechtsgelehrten von Bagdad spiegeln zweifellos nur die unter den Muselmanen in bezug auf diese Frage vorherrschenden Anschauungen wider. Die Art, in der Abu-Jussuf seinen Plan der Eintreibung der Sondersteuern entwickelt, die ihm gleichsam als ein von den Andersgläubigen für die

Nichtanerkennung des Islam geleistetes Lösegeld gelten, ist der folgende: „Zur Entrichtung der Kopfsteuer sind alle Andersgläubigen verpflichtet: Juden, Christen, Feueranbeter, Sabäer und Samaritaner, diejenigen, die in Ass-Sawad (Babylonien), und die anderen, die in Hira leben, mit Ausnahme der christlichen Taglibiten und der Einwohner von Nedschran. Die Kopfsteuer lastet nur auf den Männern, nicht aber auf den Frauen und den Kindern . . . Sie ist jedoch weder von dem von Almosen lebenden Bettler noch von dem Blinden oder Gelähmten zu erheben; ist indessen der Gelähmte oder Sieche vermögend, so ist sie auch von ihm zu erheben. Dasselbe gilt in bezug auf die Mönche . . . Dem Gebieter steht es nicht zu, irgendeinem Christen, Juden, Feueranbeter, Sabäer oder Samaritaner die Kopfsteuer nachzulassen . . . weil Leben wie Eigentum ihnen nur unter der Voraussetzung der Steuerleistung zugesichert sind". Zur Bekräftigung seiner Grundsätze beruft sich Abu-Jussuf auf die Meinung einer muselmanischen Autorität, wonach „die Andersgläubigen über keinen anderen Besitz verfügen als über den, der ihnen aus Gnade belassen ist", d. h. über denjenigen, der ihnen nach der Entrichtung der Steuer zugunsten der Muselmanen noch übriggeblieben ist.

Zur Eintreibung der Steuern empfiehlt Abu-Jussuf dem Kalifen, in jeder größeren Stadt, z. B. in Bagdad, Kufa oder Basra, einen besonderen Beamten aus der Mitte der „gerechten und gottesfürchtigen" Männer (der Muselmanen) einzusetzen und diesem Gehilfen beizugeben, die ihm die Bekenner der verschiedensten Religionen zuzuführen hätten, damit er bei ihnen, dem festgesetzten Staffeltarif gemäß, die Steuern beitreibe. Zugleich bringt Abu-Jussuf die folgenden Tarifsätze in Vorschlag: wohlhabende Kaufleute, Gutsbesitzer, praktizierende Ärzte haben 48 Dirhemen[1]) zu zahlen; dem Mittelstand angehörende Händler und Handwerker 24; diejenigen, die „von ihrer Hände Arbeit leben", als da sind: der Schneider, der Färber, der Schuster, der Pantoffelmacher u. dgl., 12. Alle Einnahmen sind als „Beute der Muselmanen" an den Staatsschatz abzuführen. Aus den weiteren Ratschlägen des Abu-Jussuf ist zu ersehen, daß die Abgaben bei den Andersgläubigen nicht selten auf grausamste Weise eingetrieben zu werden pflegten: die saumseligen Zahler setzte man, nachdem man ihnen den Kopf mit Olivenöl begossen hatte, der Sonnenglut aus. Der

[1]) „Dirhem" (von der alten griechischen Münzbezeichnung „Drachme") war eine Silbermünze im Werte von etwa 80 Pfennig.

Verfasser der Denkschrift warnt allerdings vor solchen Folterungen und schlägt statt dessen vor, die im Rückstand Befindlichen bis zur Begleichung der Schuld im Gefängnis zurückzuhalten. Aus derselben Quelle ist zu entnehmen, daß man bei der Steuerveranlagung den Steuerpflichtigen aus der Mitte der Dhimmi besondere Stempel auf den Hals drückte, wodurch die Höhe des Steuerbetrages der erwähnten Staffelung gemäß kenntlich gemacht wurde.

Des weiteren erteilt Abu-Jussuf dem Kalifen den dringenden Rat, die Befolgung aller zur Unterscheidung der Andersgläubigen von den Muselmanen festgesetzten Regeln streng zu überwachen. Es sei unzulässig, daß die Andersgläubigen in ihrer Tracht, in ihrem Äußeren, im Reiten auf Rossen den Muselmanen gleichen; statt des üblichen Gürtels sollten sie eine grobe Schnur, als Kopfbedeckung Kalansuwen (spitzige Mützen) aus Leinwand und als Schuhwerk Sandalen mit Doppelriemen tragen; ihren Frauen sei das Reisen auf Kamelen zu untersagen. Man könne ihnen wohl das Kaufen und Verkaufen von jeder Art Ware auf den muselmanischen Märkten gestatten, doch nicht den Handel mit dem bei den Muslims verpönten Wein und Schweinefleisch. Was die Errichtung von Tempeln und Kirchen betrifft, so vertritt Abu-Jussuf die Meinung, daß die alten Tempel der Andersgläubigen kraft der altehrwürdigen, zwischen den arabischen Eroberern und den unterworfenen Völkern geschlossenen Verträge unantastbar bleiben müßten, dagegen dürften neue Tempel nicht errichtet, die eigenmächtig errichteten aber müßten unnachsichtlich zerstört werden. Es wird hier also in bezug auf Tempel und Kirchen die Anwendung desselben Gesetzes empfohlen, das die christlichen Herrscher ehedem hinsichtlich der Synagogen erließen. Besonders anstößig erscheinen dem Verfasser die geräuschvollen religiösen Prozessionen der Christen, die er zu den „Abgötterei Treibenden" zählt, sowie die von ihnen zur Schau gestellten Kruzifixe und Kirchenfahnen, weswegen er diese Kundgebungen in bestimmte räumliche und zeitliche Schranken zu weisen vorschlägt. Gleich der Mehrzahl der arabischen Schriftsteller ist auch er überzeugt, daß alle die Andersgläubigen betreffenden Beschränkungen durch den „Omarpakt" in Syrien und Palästina eingeführt worden seien; ähnliche Verträge, meint er, wären unter Abu-Bekr und Omar mit den Andersgläubigen des Irak von dessen Bezwinger Chalid abgeschlossen worden. Innerhalb der Grenzen dieser

Verträge sei indessen die Toleranz gegenüber den Andersgläubigen durchaus Pflicht.

Harun-al-Raschid scheint sich nun im allgemeinen an diese Ratschläge des Rechtsgelehrten von Bagdad gehalten zu haben, nur daß er dabei eine gewisse Nachsicht walten ließ, namentlich was die besondere Tracht und die Kirchenprozessionen betrifft; erst gegen Ende seiner Regierung sah er sich genötigt, zu schärferen Repressivmaßnahmen zu greifen. Auf die gegen die Christen von Syrien geführten Beschwerden hin befahl nämlich der Kalif im Jahre 807, in dem an Byzanz angrenzenden Gebiet von Suhur alle Kirchen zu zerstören. Diese Repressalien sollen nach der Vermutung eines arabischen Schriftstellers aus späterer Zeit durch Denunziationen über von syrischen Christen mit den Byzantinern gepflogene Verhandlungen veranlaßt worden sein. Ob sich diese Repressivmaßnahmen auch auf die Juden erstreckten, bleibt ungewiß.

Nur dürftig sind die Nachrichten über die Lage der Juden während der Regierungszeit des aufgeklärten Kalifen Al-Mamun, der sich namentlich als Förderer der Wissenschaften hohen Ruhm erwarb (813—833). Der Aufschwung des geistigen Schaffens in dieser Epoche, so besonders im Bereiche der Religionsphilosophie und der schönen Literatur, blieb auch auf die gebildeten jüdischen Kreise Babyloniens nicht ohne Einfluß. Seit dieser Zeit setzt eine jüdisch-arabische literarische Renaissance ein, die in mancher Hinsicht an die jüdisch-hellenistische Blütezeit erinnert (unten, §§ 71—72). Allein, gleichwie in der Persönlichkeit des Mamun selbst die Verehrung für den Rationalismus und die griechische Philosophie sich sehr wohl mit einem Despotismus echt orientalischer Prägung vertrug, so mochte auch das Verhalten den Juden gegenüber gleichzeitig von „aufklärerischem" und von tyrannischem Geiste getragen gewesen sein. Wenn man dem späteren arabischen Schriftsteller (dem Mufti von Kairo Al-Nakasch) Glauben schenken will, soll sich der mohammedanische Klerus nicht wenig Mühe gegeben haben, Al-Mamun sowohl gegen die Andersgläubigen überhaupt als auch gegen die Juden im besonderen in jeder Weise aufzustacheln. Man erzählte, der Lehrer des Kalifen, Al-Kissai, hätte einst, als er mit Al-Mamun jene Sura des Koran las, in der der Prophet den Gläubigen die Freundschaft mit Juden und Christen untersagt, sich an diesen mit der folgenden Frage gewandt: „Oh, Gebieter der Gläubigen, warum liest du das Buch Gottes und

befolgst nicht die darin enthaltenen Vorschriften?" Darauf soll der Kalif Befehl gegeben haben, 2800 Christen einzukerkern und viele Juden aus Bagdad in die Provinz auszuweisen. Bald wurde angeblich auch noch das folgende Edikt des Kalifen bekanntgegeben: „Das verdorbenste unter den Völkern ist das Volk der Juden, und die böswilligsten unter diesen sind die Juden von Samarra[1]), von den letzteren aber — die Familien soundso. Ihre Namen mögen, dies walte Gott, aus den Registern der Militär- und Finanzverwaltung gestrichen werden". Es handelte sich anscheinend um Militär- und Finanzagenten aus der Mitte der Juden, die ungeachtet des Koranverbotes im Staatsdienst verwendet wurden. Eine andere ähnliche Überlieferung will wissen, daß ein muselmanischer Dichter, als er eines Tages Al-Mamun in seinem Palaste besuchte und dort einen Juden vorfand, dem Kalifen die folgenden Worte zugerufen hätte: „Bist du dir dessen wohl bewußt, daß der Jude den Propheten (Mohammed), dem du all deine Größe verdankst, für einen Betrüger hält?" Der Kalif fragte nun den Juden, ob es wohl wahr sei, was der Dichter da behauptete. „Jawohl", antwortete unerschrocken der Jude, worauf ihn der Kalif kurzerhand zu enthaupten befahl.

Kamen unter Mamun Verfolgungen von Juden nur vereinzelt vor, so wurden sie unter dem reaktionären Kalifen Al-Mutawakil (847 bis 861) geradezu zum System, was auch von allen arabischen Geschichtsschreibern einstimmig bezeugt wird. Von grausamem und ausschweifendem Wesen, suchte dieser Kalif seine Laster durch religiösen Eifer zu bemänteln. So machte er es sich zur Aufgabe, die strenge Rechtgläubigkeit, die seit der Zeit Al-Mamuns durch die Fortschritte der Wissenschaft und des philosophischen Freidenkertums ins Wanken geraten war, von neuem aufzurichten. Er unterstützte nämlich die Orthodoxen gegen die Rationalisten. Das von Mamun proklamierte Dogma der „Kreatürlichkeit des Koran", d. i. der rein menschlichen Herkunft des Islam, wurde als Irrlehre erklärt. Doch am ehesten konnte man sich bei den Fanatikern des Islam durch Unterdrückungen der Andersgläubigen einschmeicheln, die dank den

[1]) Samarra war der in der Nähe von Bagdad gelegene Stammsitz der Kalifen aus dem Abbassidenhause, doch ist es möglich, daß hierbei die *Samaritaner* gemeint sind, die es freilich in Babylonien nicht gab, die aber von dem späteren ägyptischen Schriftsteller nur aus dem Grunde, weil sie in Ägypten häufig anzutreffen waren, irrtümlicherweise miterwähnt werden konnten.

neuen Zeitströmungen mit den gebildeten Muselmanen engere Beziehungen anzuknüpfen begannen, vielfach in den Staatsdienst traten und überhaupt die Bedeutung eines wichtigen politischen Faktors erlangten. Dies widersprach dem Koran und gefährdete die Grundfesten der muselmanischen Staatlichkeit, die sich gerade auf der streng durchgeführten Einteilung der Untertanen in hoch und niedrig, in Sieger und Besiegte, in Rechtgläubige und Ungläubige aufbaute. Durch die fanatische Priesterschaft angespornt, erließ nun Mutawakil im Jahre 850 ein besonderes, Juden und Christen betreffendes Gesetz, das von allerlei überaus erniedrigenden Vorschriften wimmelte. „Der Gebieter aller Gläubigen, heißt es in diesem an die Provinzialstatthalter gerichteten Erlaß des Kalifen, hat für gut befunden, allen Andersgläubigen (dhimmi), von den Höchststehenden bis zu den Niedrigsten, sowohl denen, die an seinem Hofe sind, wie den in den verschiedenen ihm gehörenden Gebieten wohnhaften, den Kaufleuten, den Schreibern, den großen und den kleinen, vorzuschreiben, ihre Taliessane (ein um den Kopf gewickeltes, auf den Nacken herabfallendes Tuch, das die Vornehmen zu tragen pflegten) aus gelbem Stoff zu verfertigen. Diejenigen aber, die keine Taliessane tragen, die Diener oder die Leute der niederen Klassen, sollen angehalten werden, an einer kenntlichen Stelle ihrer Kleidung, auf der Brust und dem Rükken, je einen Flecken von derselben gelben Farbe zu tragen, deren jeder eine volle Spanne breit und ebenso lang sein muß. Auch sollen sie gezwungen werden, auf ihren Kalansuwen (Mützen) Knöpfe anzubringen, die sich ihrer Farbe nach von der Kalansuwe selbst unterscheiden und, ohne sich in den Falten zu verbergen, leicht kenntlich sein müssen. Auch soll man sie dazu anhalten, an den Satteln hölzerne Steigbügel anzubringen und an der Stützfläche des Sattels Kugeln so aufzusetzen, daß sie auf den ersten Blick auffallen . . . Ferner soll man die Sklaven und Sklavinnen sowie alle dieser Klasse Angehörenden, die Gürtel zu tragen pflegen, dazu anhalten, statt der Gürtel Leibbinden oder Wollschnüre anzulegen. Die von dem Gebieter aller Gläubigen darüber ergangenen Befehle sollst du deinen Beamten strengstens einschärfen, sie vor jeder Nachgiebigkeit und Nachsicht warnen und den Befehl geben, alle Andersgläubigen, die diese Vorschriften aus Trotz übertreten oder sie vernachlässigen sollten, einer Strafe zu unterziehen". Neben den in diesem Erlaß aufgezählten demütigenden Verhaltungsmaßregeln erließ Mutawakil um die gleiche

Zeit und in den darauffolgenden Jahren (854—859) auch noch eine Reihe viel einschneidenderer, Juden wie Christen betreffender Rechtsbeschränkungen. Das auf die äußere Kenntlichmachung bezügliche Reglement wurde durch die folgenden Vorschriften ergänzt: der Mantel (kaba) und die Tunika (durra) mußten an den Ellenbogen von gelber Farbe sein; von derselben Farbe mußte der Rock sein, den die Frauen beim Ausgang anhatten; auch der Turban, soweit er von Andersgläubigen getragen wurde, durfte nur aus gelbem Stoff angefertigt werden. Reiten durfte man nur auf Eseln und Maultieren. Sogar die Häuser der Ungläubigen hatte man durch ein besonderes Merkzeichen kenntlich zu machen, nämlich durch ein hölzernes, über dem Hauseingang angebrachtes Teufelsbild. Der zehnte Teil der Häuser der Andersgläubigen sollte für die Erbauung von Moscheen oder für die Anlegung von öffentlichen Plätzen eingezogen werden. Die neuerbauten Kirchen und Synagogen sollten niedergerissen werden (die arabischen Chronisten berichten von Fällen, in denen solche Tempel in mohammedanische Moscheen umgewandelt wurden). Die Gräber der Andersgläubigen waren dem Erdboden gleichzumachen, damit die Grabhügel nicht hervorträten. Kirchenprozessionen am Palmsonntag mit dem dabei üblichen Vorantragen von Kreuzen und Kerzen waren den Christen untersagt. Die Kinder der Andersgläubigen durften weder in den muselmanischen Schulen noch bei Muselmanen überhaupt Unterricht genießen. Der Dienst in den Staatsämtern sowie in Kanzleien, in denen Angelegenheiten von Muselmanen verhandelt wurden, sollte den Andersgläubigen unzugänglich bleiben. Die späteren arabischen Geschichtsschreiber (nach Tabari) ergänzen dieses Schikanenregister des Mutawakil noch durch die folgenden Punkte: den Andersgläubigen ist es verboten, die muselmanischen Badehäuser zu benutzen und Muselmanen in ihren Diensten zu behalten; überdies wurde auch noch die ihnen auferlegte Kopfsteuer verdoppelt.

Es kann wohl bezweifelt werden, ob alle diese schmachvollen Beschränkungen auch in der Tat allenthalben in ihrer ganzen Strenge durchgeführt wurden. Die von den Christen und Juden im Staate eingenommene Stellung war durchaus nicht so, daß sie sich zum Tragen des ihnen auferlegten Kainszeichens demutsvoll hergegeben hätten. Christen und Juden bildeten in Syrien und Palästina, in Ägypten und Babylonien (hier namentlich die Juden) einen bedeutenden Teil der

Bevölkerung, bedienten sich des Arabischen als Umgangssprache und hatten gute Beziehungen zu den führenden Schichten der arabischen Gesellschaft. Sie spielten eine hervorragende Rolle im wirtschaftlichen Leben dieser Länder, taten sich in den freien Berufen als Ärzte, Schreiber und Lehrer hervor und waren seit dem Anbruch der intellektuellen Renaissance tatkräftige Vermittler bei der Weitergabe der „griechischen Weisheit" an die Araber. Ungeachtet aller Verbote wurden Juden wie Christen, namentlich dort, wo sich ein Mangel an vorgebildeten Beamten fühlbar machte, sogar zum Staatsdienst zugelassen. Unter solchen Verhältnissen war der Kampf nicht aussichtslos: wohl wurden die Staatsämter von Zeit zu Zeit auf die Beschwerden der Eiferer des Islam hin von andersgläubigen Beamten gesäubert, doch waren diese nie ganz zu beseitigen. Einen empfindlicheren Druck bedeuteten die die Errichtung neuer Kirchen und Synagogen betreffenden Beschränkungen. (Die Repressalien zielten, wie es scheint, in erster Linie auf die durch ihren äußeren Anblick auffallenden Kirchen ab.) Dagegen scheinen die auf die besondere Tracht bezüglichen Bestimmungen nur sehr selten angewandt worden zu sein. Dies erhellt daraus, daß man diese Regeln immer aufs neue bestätigen mußte, wie auch aus der Tatsache, daß in den Denkmälern des jüdischen Schrifttums keinerlei Klagen über solche Schikanen zu finden sind. Die Machthaber in den einzelnen Provinzen werden wohl die Andersgläubigen gegen entsprechenden Entgelt vom Tragen der schmählichen Zeichen befreit haben. Am zutreffendsten dürfte die Vermutung sein, daß alle diese Ausnahmegesetze, ebenso wie die ähnlichen mittelalterlichen, gegen die Juden ausgeheckten Kirchengesetze in Europa, nur den Gegenstand der Sehnsucht der Priesterschaft bildeten, die ihnen mit Hilfe des einen oder des anderen Kalifen oder Emirs praktische Geltung zu verschaffen suchte, ohne jedoch dabei größere Erfolge zu erzielen. In späterer Zeit mochten die muselmanischen Theologen manche dieser Regeln einfach erfunden und sie den gottesfürchtigen Kalifen der früheren Jahrhunderte von Omar bis Mutawakil in den Mund gelegt haben, um so den Geist der zeitgenössischen Herrscher beeinflussen zu können.

§ 58. *Die Zeit der Auflösung des Kalifats von Bagdad (X.—XI. Jahrhundert)*

In dem Kalifat von Bagdad, das sich über zwei Weltteile erstreckte, konnte von einer starken Regierungsgewalt überhaupt keine Rede sein. Das riesige Reich mit seiner vielstämmigen und den verschiedensten Konfessionen angehörenden Bevölkerung wurde immer wieder von inneren Zwistigkeiten heimgesucht. Unter der muselmanischen Bevölkerung selbst wütete unaufhörlich der Kampf um die Macht: in Babylonien und auf dem Iran zwischen den Arabern und Persern, in Syrien und Palästina zwischen Arabern und Griechen, in Ägypten und Nordafrika zwischen Arabern, Kopten und Berbern. An eine staatliche Einheit war bei diesem bunten Gemisch von Völkern, Religionen und Kulturen nicht zu denken. Vorherrschend waren vielmehr separatistische Aspirationen: die autonomen Provinzen, aus denen sich das Kalifat zusammensetzte, tendierten zu einem völligen Abfall von der Metropole. An der Spitze der Verwaltung des persischen Chorassan, Syro-Palästinas, Ägyptens und der Berberprovinzen Nordafrikas standen die von dem Kalifen von Bagdad ernannten machtvollen Emire, die in den ihnen unterstellten Gebieten selbst die Rolle von Kalifen spielen wollten. Im Iran und in den mittelasiatischen Provinzen wuchs immer mehr die Macht der Türken, und gar bald wurden dort die Emire zu nahezu unabhängigen Sultanen, vor denen nicht selten sogar Bagdad erbebte. In der Hauptstadt selbst war der Kalif häufig nur ein Spielzeug in den Händen seiner Wesire, und seit dem X. Jahrhundert war es der den Titel „Emir-al-Omra" (Emir über den Emiren) tragende und zum Majordomus des Hofes gewordene Oberbefehlshaber der Armee, der ausschlaggebenden Einfluß gewann. Das Prätorianertum nahm überhand: die Armee setzte die Kalifen ein und ab. Die ununterbrochenen Kriege zwischen den Emiren und die Aufstände gegen die Obergewalt des Kalifen verwandelten das Kalifat in einen Haufen sich befehdender Staaten. Unter solchen Verhältnissen war das Los der Juden von der Zentralgewalt nur in dem Bezirk von Bagdad in Babylonien abhängig, wo sich das jüdische Hauptzentrum befand, das indessen so fest organisiert war und über eine so weitgehende Autonomie verfügte, daß es sich gegen jeden äußeren Druck wohl behaupten konnte (unten, § 60). Wechselvoller gestaltete sich das Los der Juden in Syrien,

Palästina und Ägypten, wo sich die jüdische Bevölkerung bei der ständigen Ablösung der einen Gewalt durch die andere in der Mitte zwischen zwei mächtigen Rivalen sah: zwischen den Muselmanen und den Christen (unten, §§ 65—67).

Die reaktionäre Politik des Kalifen Mutawakil wurde unter seinen Nachfolgern häufig durchbrochen. Unter Al-Mutadid (892—902) pflegte der Wesir Ibn-Suleiman gebildete Juden und Christen zum Staatsdienst gern zuzulassen. Auf einen diesbezüglichen Vorhalt des Kalifen antwortete der Wesir, daß er das nicht aus Sympathie für das Judentum oder Christentum tue, sondern aus dem Grunde, weil die andersgläubigen Beamten dem Staate ehrlicher dienten und der Dynastie mehr ergeben seien als die Muselmanen. Dem hielt Al-Mutadid entgegen, daß er die Treue der Juden stark in Zweifel ziehe, da sie ja nach dem Erscheinen ihres Messias den Übergang der Macht in ihre eigenen Hände erhofften. Der Kalif Al-Muktadir (908 —932) gab Befehl, daß die Juden und Christen nur als Ärzte und Steuereinnehmer zugelassen werden sollten, und auch dies nur unter der Bedingung, daß sie gelbe Kleidung und bunte Flicken auf den Mänteln trügen. Solche bizarre Kompromisse zeugen von der Unbeständigkeit der Repressalienpolitik gegenüber den Andersgläubigen. Und in der Tat, unter dem Kalifen Al-Radi (934—940) sehen sich die muselmanischen Orthodoxen von neuem genötigt, dem Gebieter aller Rechtgläubigen wegen Zulassung von jüdischen und christlichen Beamten Vorhalte zu machen. So wendet sich z. B. der Dichter Scherif an den Kalifen mit den folgenden Worten: „Du vertrautest muselmanische Angelegenheiten ihren Feinden an — so handelten nicht die Söhne des Abbas. Was willst du dem Obersten Richter denn sagen: daß sie deine Reichtümer vergrößert hätten? Aber sie verleugnen ja Gott. Glaube nicht, daß du unter dem nichtigen Vorwande, sie seien rechtschaffen, tüchtig und gescheit, sie nicht wegzujagen brauchst". Doch scheint der Kalif von nüchterneren Erwägungen ausgegangen zu sein und setzte sich dafür ein, daß die „rechtschaffenen, tüchtigen und gescheiten Männer", die den Staatsschatz mehrten, dem Staatsdienste erhalten blieben. So befand sich unter seinen Beamten ein Jude namens Ibn-Fadlan. Aus irgendeinem Grunde setzte Al-Radi diesen Beamten ab und ernannte an seiner Stelle den Christen Ibn-Malik, worauf derselbe orthodoxe Dichter, der in der Ersetzung eines Juden durch einen Christen ein noch größeres Übel erblickte, seinem

Protest in dem folgenden Gedichte Ausdruck gab: „Ist es möglich, daß du nach Ibn-Fadlan dem Ibn-Malik die Macht verleihst? Vergiß doch nicht an Gott und denke an das Blatt, auf dem alle deine Taten aufgezeichnet werden! Schon haben die schriftführenden Engel dieses Blatt mit Schwärze bedeckt und es mit Aufzeichnungen über solche Taten ausgefüllt, die im Jenseits nur Kopfschütteln erregen werden". Die dem Al-Radi gemachten Vorwürfe scheinen ein Widerhall jener allgemeinen Erregung zu sein, welche die mit der Regierung dieses Schwächlings auf dem Kalifenthrone unzufriedenen Orthodoxen von Bagdad ergriffen hatte. Um jene Zeit befand sich das Kalifat bereits in einem Zustande der Zersetzung. „Die Gebieter in den Provinzen — berichtet einer der arabischen Geschichtsschreiber — verfuhren eigenmächtig und verweigerten den Gehorsam. Außer Bagdad und seinem Bezirk war dem Kalifen nichts mehr übrig geblieben". Besonders arg waren die Verhältnisse in Palästina: infolge des von den verschiedenen Machthabern geführten Bürgerkrieges und des Krieges gegen Byzanz hatten sich die Beziehungen zwischen den Muselmanen und Christen sehr zugespitzt, und die Juden sahen sich immer wieder in der Klemme zwischen den beiden feindlichen Parteien. Bei der Zerstörung von Kirchen in Askalon (939) und Jerusalem (966) durch die Araber sollen die Juden nach den Berichten der arabischen Annalisten den Muselmanen behilflich gewesen sein. Es war dies wohl die Reaktion auf die Verfolgungen, die die Juden von der christlichen Mehrheit im Heiligen Lande zu erdulden hatten.

In der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts ging das Kalifat von Bagdad seiner endgültigen Auflösung entgegen. Ägypten fiel ab und bildete ein besonderes Kalifat der Fatimiden, das auch Syrien und Palästina unter seine Gewalt brachte, während aus Mittelasien gleichzeitig die Türken anstürmten. In der Mitte des XI. Jahrhunderts vermochten die Sultane der türkischen Seldschuken ihre Gewalt vom Iran aus über die beiden Hälften des Kalifats, die östliche und die westliche, auszudehnen. Den Kalifen von Bagdad verblieb nur noch ein Schatten der Macht: sie wurden nunmehr nur noch als Träger des Titels von Statthaltern des Propheten, als die offiziellen Schirmherren der Rechtgläubigkeit, in Ehren gehalten. Der politische Gesichtskreis verengerte sich zusehends, und immer mehr wurde die orthodoxe Einstellung ausschlaggebend. Im Bezirk von Bagdad, im Irak, dem ehemaligen Babylonien, erhoben die Eiferer des Koran aus den Kreisen

der Priesterschaft und der gelehrten Juristen von neuem ihre Stimme. So hat einer dieser Rechtsgelehrten, Al-Mawerdi, der in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts in Basra und Bagdad lebte, ein Buch über die Staatsordnung verfaßt, in dem auch die Frage des Verhaltens den Andersgläubigen im muselmanischen Staate gegenüber in aller Weitläufigkeit behandelt wird. Die Erörterungen des Mawerdi sind für die Stimmung der Muselmanen in der Zeit des Niederganges des Kalifats nicht weniger bezeichnend als die obenangeführten Ausführungen des Abu-Jussuf für die Blütezeit des Kalifats.

Gleich Abu-Jussuf und den anderen rechtsgelehrten „Fakihen" erblickt auch Mawerdi in der Sonderbesteuerung der Andersgläubigen ein Symbol der Herrschaft des Islam: „Kopfsteuer und Charadsch (Grundsteuer) sind zwei den Muselmanen den Abgötterei Treibenden gegenüber (womit alle Nichtmuselmanen gemeint sind, wiewohl der Verfasser des weiteren zwischen den der „Offenbarung teilhaftig Gewordenen" und den Heiden einen Unterschied macht) eingeräumte Rechte". Dieser Tribut werde dem Andersgläubigen „als Wahrzeichen seiner Demütigung" auferlegt und sei als „Kriegsbeute" zugunsten der Muselmanen zu betrachten. Eine besonders wichtige symbolische Bedeutung komme der Kopfsteuer (dschizja) zu, da sie in der berühmten Sura (9, 29) vom Koran selbst angeordnet worden sei. Den Text dieses Korangebotes interpretiert Mawerdi in derselben kasuistischen Weise, in der die Talmudisten die Bibelauslegung zu handhaben pflegten, wobei er sich auf die Ansichten verschiedener muselmanischer Theologen beruft. So erläutert er den Schlußsatz der Sura über die Steuerentrichtung „mit der Hand und demutsvoll" in folgender Weise: „Mit der Hand" kann entweder „je nach Vermögen und Mitteln" bedeuten oder aber eine Anspielung auf den mächtigen Arm der die Steuer erhebenden Muselmanen sein; auch die Wendung „demutsvoll" könne in zwiefacher Weise ausgelegt werden: entweder in dem Sinne, daß die „Dhimmi verachtungswürdig und erbärmlich" oder daß sie den muselmanischen Behörden untergeordnet seien. „Die der Offenbarung teilhaftig Gewordenen — wird weiter auseinandergesetzt — sind die Juden und die Christen, ihre heiligen Schriften sind der Pentateuch und das Evangelium. Hinsichtlich der Erhebung der Kopfsteuer sind ihnen die Feueranbeter gleichgestellt; auch von den Sabäern und den Samaritanern, insofern sie mit den Juden und Christen in den Grunddogmen des Glaubens übereinstimmen, ist diese Steuer

zu erheben". Was die Höhe der Kopfsteuer betrifft, so waren die Ansichten darüber geteilt: während die einen an dem in der Denkschrift des Abu-Jussuf empfohlenen Dreiklassensystem festhielten, meinten die anderen, die Höhe des Steuerbetrages sei von Fall zu Fall von dem Herrscher nach Gutdünken oder auf Grund eines Übereinkommens mit den Ältesten der besteuerten Gemeinden festzusetzen. Sich auf die muselmanische Fiktion von einem „Toleranzpakt" mit den Andersgläubigen stützend, unterscheidet Mawerdi zweierlei Arten von nach diesem Vertrage festgelegten Bedingungen: verbindliche und wünschenswerte. Zu der ersten Art gehören die Verpflichtungen der Andersgläubigen, über den Islam nicht abfällig zu urteilen, Mohammed nicht als Lügner hinzustellen, keine Ehe mit einer Mohammedanerin einzugehen, einen Mohammedaner nicht zum Abfall von seiner Religion zu verleiten und einer gegen die Muselmanen kriegführenden Partei nicht beizustehen. Als nur wünschenswert seien die folgenden Bedingungen zu erachten: daß die Andersgläubigen sich in ihrem Äußeren durch besondere Merkzeichen an der Kleidung kenntlich machen, daß ihre Gebäude nicht höher als die muselmanischen ragen, daß „weder ihre Glocken (die zur Andacht aufrufen), noch das Vorlesen ihrer Bücher, noch ihre Reden von Useira (Esra, der dem Koran zufolge den Juden angeblich als Gottessohn galt) sowie vom Messias (Christus) bis zu den Ohren eines Muselmanen dringen, daß sie in Gegenwart von Muselmanen keinen Wein trinken, daß sie nicht öffentliches Ärgernis durch Schweinezucht erregen, das Zeichen des Kreuzes nicht zur Schau stellen und ihre Toten ohne Lärm und Wehklagen bestatten; schließlich ist es auch wünschenswert, daß ihnen das Reiten auf Rossen und Kamelen untersagt bleibe und daß sie sich zu diesem Zwecke nur der Esel und Maultiere bedienten". Neue Tempel dürften die Andersgläubigen nicht errichten, doch solle es ihnen freistehen, die baufällig gewordenen zu renovieren. Wohl müsse es den Andersgläubigen gestattet sein, ihre Streitsachen ihren eigenen Richtern zu unterbreiten, soweit sie aber ihre Prozesse vor einem muselmanischen Richter anstrengten, müßten sie sich auch den muselmanischen Gesetzen fügen.

In all diesen Äußerungen des Bagdader Rechtsgelehrten aus dem XI. Jahrhundert tritt die Feindseligkeit den Andersgläubigen gegenüber unverhohlen zutage, und doch verraten sie im Gegensatz zu den praktischen Vorschlägen, die zwei Jahrhunderte früher dem Harun-al Raschid von Abu-Jussuf gemacht worden waren, einen mehr theo-

retischen Charakter. Es scheint, daß gleichzeitig mit dem Zusammenschrumpfen des Landbereiches des Kalifats von Bagdad und mit dem Schwinden der Kalifenmacht auch die Frage der Rechtsbeschränkung der Andersgläubigen ihre ehemalige Schärfe eingebüßt hatte. Aktuell blieb sie nur noch für die den Herrschaftsbereich des ägyptischen Kalifats der Fatimiden bildende westliche Reichshälfte, wo zu Beginn des XI. Jahrhunderts erneut der Versuch gemacht wurde, den Repressivmaßnahmen gegen Juden und Christen praktische Geltung zu verschaffen (unten, § 65).

§ 59. Die Beteiligung der Juden an dem internationalen Handel des Kalifats

In der Epoche der arabischen Weltherrschaft, als die ihr unterliegenden Länder dreier Weltteile durch die großen Handelsstraßen enger miteinander verbunden wurden, mußte auch die Handelstätigkeit der Juden, die in dem ganzen Herrschaftsgebiet des arabischen Kalifats verstreut waren, zu neuem Aufschwung kommen. Die Verlegung der Reichshauptstadt in das den jüdischen autonomen Zentren benachbarte Bagdad hatte für die babylonischen Juden überaus wichtige wirtschaftliche Folgen. Am Ufer des Tigris gelegen und mit Basra, dem Hafen am Persischen Golf, durch einen Kanal verbunden, wurde Bagdad, als Knotenpunkt der aus Persien, Arabien und Syrien führenden Straßen, zu einem der belebtesten Handelsplätze. Mit Waren beladene Schiffe und Karawanen strebten unaufhörlich der reichen Residenz der Kalifen zu, die mit ihrem Hofstaat und der zahlreichen Beamtenschaft die Hauptabnehmer für die Landesproduktion sowie für die von auswärts eingeführten Erzeugnisse waren. An dieser Handelstätigkeit nahmen auch die babylonischen Juden einen immer reger werdenden Anteil. Die bei ihnen ehedem vorherrschende Landwirtschaft, auf der jetzt der Druck der muselmanischen Grundsteuer, des „Charadsch", lastete, vermochte nämlich die Bedürfnisse der jüdischen Bevölkerung nicht mehr ganz zu befriedigen, und zugleich wurde auch die Schraube der den Andersgläubigen auferlegten Kopfsteuer so rücksichtslos angezogen, daß das Fortkommen auf die bisherige Weise überhaupt zur Unmöglichkeit wurde. All dies trieb die Steuerzahler gebieterisch dazu, sich nach neuen Erwerbsquellen umzusehen. Der im Kalifat zum Aufschwung gekommene Handel bot

nun den Juden ein Betätigungsfeld, das ihnen ermöglichte, die ihnen durch die arabische Herrschaft auferlegten Lasten leichter zu tragen.

Die geographische Lage des Kalifats, in dessen Bereich sich auch die zum Mittelmeer führenden Straßen kreuzten, begünstigte insbesondere die Entfaltung des internationalen Handels. Dieser Handel zu Wasser und zu Lande, der die Märkte Asiens und Afrikas mit denen der europäischen Länder der Feudalwirtschaft verband, mußte die interterritoriale Nation, deren Zentrum sich immer weiter nach dem Westen verschob, unausbleiblich in seinen Strudel mithineinziehen. Die von Bagdad und seinem Hafen Basra ausgehenden Handelswege führten nämlich sowohl über Persien und den Kaukasus nach Osteuropa wie über Syrien, Palästina und Ägypten in die Länder des westlichen Europa. Auf all diesen Wegen, die überall an den Kolonien der jüdischen Diaspora vorbeiführten, zogen nun neben den Scharen der muselmanischen Pilger, der „Chadschas", die nach dem viele tausend Meilen entfernten Heiligtum von Mekka wallfahrteten, arabische, jüdische und griechische Handelsleute. Einer von diesen die ganze Welt durchwandernden Pilgern, der arabische Geograph des IX. Jahrhunderts Ibn-Chordadbe, widmete denn auch in seinem „Buche der Straßen und Königreiche" ein besonderes Kapitel der Beschreibung des Handelsweges, den die in ihren geschäftlichen Angelegenheiten zwischen Asien, Afrika und Europa reisenden jüdischen Kaufleute einzuschlagen pflegten. Dieser teils zu Wasser, teils zu Lande verlaufende Weg führte von Basra aus über Bagdad, Arabien, das Rote Meer, Suez und die ägyptischen Häfen des Mittelmeeres nach den Häfen von Byzanz, Italien, Spanien und den Ländern der Franken und zweigte von Byzanz oder dem Kaukasus aus auch nach Osteuropa, nach den Ländern der Slaven ab. Die Handelskarawanen zogen von Babylonien einerseits nach Persien und Mittelasien, andererseits nach Damaskus, Tiberias, Ramleh, Jerusalem und den anderen syro-palästinensischen Städten. Mit Waren beladene Schiffe liefen auf ihrem Wege nach dem Haupthafen Alexandrien nicht selten die palästinensischen Häfen Tyrus (Sur), Akko, Jaffa und Gaza an[1]).

Lebhafter Handelsverkehr herrschte namentlich zwischen Syrien

[1]) Auf das Buch des Ibn-Chordadbe wird noch des näheren im folgenden Bande dieser „Geschichte" einzugehen sein, da das Werk dieses Schriftstellers eigentlich von westlichen oder europäischen Kaufleuten handelt, die mit den Erzeugnissen ihrer Heimat nach dem Morgenlande zogen, um von dort mit mor-

und Palästina. Der aus Palästina gebürtige arabische Schriftsteller Al-Mukadassi schildert den Warenaustausch zwischen diesen beiden Provinzen in folgender Weise: „Der Handel ist in Syrien sehr rege. Aus Palästina werden ausgeführt: Oliven, getrocknete Feigen, Rosinen, Johannisbrot, halbseidene Kleider, Seife und Kopftücher. Aus Jerusalem führt man Käse, Baumwolle, vorzügliche Rosinensorten, herrliche Äpfel, Bananen und überdies Spiegel, Lampengefäße und Nadeln ein. Aus Jericho (Aricha) kommt herrlicher Indigo, aus Suhar (Zoar) und Baissan Indigo und Datteln, aus Amman (dem alten Rabbath-Ammon, Philadelphia) Korn, Lämmer und Honig, aus Tabaria (Tiberias) Teppichstoffe, Papier und Leinwand. Aus Kades (in Syrien) führt man den „Balisi" genannten Stoff und Stricke aus, aus Sur (Tyrus) Zucker, Glasperlen und die Mehrzahl der Artikel von Basra, aus Baissan Reis; aus Damaskus Olivenöl, die „Balisi"-Stoffe, Brokat, minderwertiges Veilchenöl, Kupfergeräte, Papier, Nüsse, getrocknete Feigen, Rosinen; aus Chaleb (Aleppo) Baumwolle, Leinwand, getrocknete Feigen, Laugensalz und Ocker; aus Baalbek Süßigkeiten aus getrockneten Feigen". An diesem reichentfalteten Handelsverkehr ebenso wie an der Produktion mancher dieser Artikel nahmen auch Juden regsten Anteil: „In Syrien sind die Mehrzahl der Münzensortierer, der Färber, der Geldwechsler und Gerber Juden, während die Mehrzahl der Ärzte und Schreiber Christen sind".

Die gleiche Wirtschaftsverfassung, in deren Mittelpunkt der Handel stand, bildete sich auch in Babylonien heraus. In den Gerichtsentscheidungen der Gaonen ist oft die Rede von „nach Ägypten sich begebenden Handelsleuten", von „mittels Briefen (Wechseln) getätigtem Warenumsatz", von Geldwechslern oder Bankiers (Schulchanim) wie auch von allerlei sonstigen geschäftlichen Transaktionen. Doch ist aus den gleichen Responsen zu ersehen, daß Acker- und Gartenbau sowie Handwerk im jüdischen wirtschaftlichen Leben noch immer einen ansehnlichen Platz behaupteten. Die jüdischen Kaufleute beförderten mit den aus Bagdad ziehenden Karawanen und über den Hafen von Basra nicht nur die von der muselmanischen Bevölkerung des Irak produzierten Waren, sondern auch die landwirtschaftlichen

---

genländischen Waren heimzukehren. Wenn indessen jüdische Kaufleute aus Europa geschäftliche Reisen nach Asien und Afrika unternahmen, so werden ihre orientalischen Stammesgenossen dieselben Wege sicherlich ihrerseits für Reisen nach Europa benützt und sie wohl auch als erste eingeschlagen haben.

und industriellen Erzeugnisse ihrer eigenen Stammesgenossen. Je mehr indessen die unausgesetzt wütenden Bürgerkriege und der maßlose Steuerdruck die babylonischen Juden ruinierten, desto stärker wurde der Auswandererstrom, der sich aus den östlichen Gebieten des Kalifats von Bagdad in seine westlichen, immer unabhängiger werdenden Provinzen ergoß, nach Ägypten und Maghreb; von dort aus zogen viele Auswanderer noch weiter, nach dem arabischen Spanien und den anderen Ländern Europas. Man verließ die „alte Welt", Asien und Afrika, um in der neuen Welt, in den europäischen Ländern sein Glück zu suchen, bis am Ende des XI. Jahrhunderts die ersten Kreuzfahrer durch ihr Erscheinen in Syrien und Palästina gleichsam offenkundig machten, daß es um die Juden im fernen Westen durchaus nicht mehr gut bestellt sei.

Ein mächtiges Werkzeug des internationalen Verkehrs bildete in jener Zeit die *arabische Sprache*, deren Herrschaftsbereich sich über das ganze von Bagdad bis zum spanischen Cordova reichende Gebiet erstreckte. Im Laufe eines ganzen Jahrtausends, von der Zeit der griechischen bis zu der der arabischen Herrschaft, bedienten sich die Juden Babyloniens der aramäischen Sprache, diejenigen Kleinasiens und Ägyptens der griechischen und die Juden Syriens und Palästinas beider Sprachen zugleich, so daß der dritte Rivale, die hebräische Sprache (die der Mischna und des Midrasch), sich nur noch in der Literatur zu behaupten vermochte. Mit der fortschreitenden Erweiterung der arabischen Herrschaft werden jedoch die aramäische und griechische Sprache als internationale Umgangssprachen allmählich von der arabischen, der offiziellen Staatssprache des Kalifats, verdrängt. So wird diese seit dem IX. Jahrhundert zur Hauptverkehrssprache der morgenländischen Diaspora und bürgert sich für lange Zeit neben der hebräischen und aramäischen Sprache sogar im jüdischen Schrifttum ein. Wie ehedem die aramäische, so paßt sich jetzt auch die neue semitische Sprache der Diaspora an das hebräische Idiom an, wird im täglichen Verkehr zu einem hebräisch-arabischen Jargon, bedient sich der hebräischen Schriftzeichen und gewinnt so ein jüdisch-nationales Gepräge. Im Welthandel spielt die arabische Sprache die Rolle eines internationalen Faktors, der Länder und Völker und somit auch die unter ihnen verstreuten Teile der Judenheit einander näher bringt. Zugleich wird aber das Arabische auch zu einem Werkzeug des geistig-kulturellen Tauschverkehrs. Ganz so wie

sich einst die Mischform einer jüdisch-hellenistischen Literatur gebildet hatte, so kommt jetzt als ein Produkt der arabisch-hebräischen Renaissance des IX.—XII. Jahrhunderts eine hebräisch-arabische Literatur zur Entfaltung.

§ 60. Die Selbstverwaltung: Die Exilarchen und Gaonen in Babylonien

Für den festen nationalen Kern der babylonischen Judenheit hatte die Politik der Kalifen und die Stellungnahme der muselmanischen Gesetzgebung zu den Andersgläubigen gleichsam nur „außenpolitische" Bedeutung. Das dem Islam zugrunde liegende Prinzip der Absonderung der Andersgläubigen ermöglichte es diesen, sich der herrschenden Nation und Religion gegenüber ebenso zu verhalten, wie sich ein Vasallenstaat der souveränen Gewalt gegenüber verhält. Zolle den die Untergebenheit symbolisierenden Tribut, beobachte ein gewisses dich von der Umwelt unterscheidendes Verhalten, darüber hinaus magst du aber dein Leben so einrichten, wie es dir beliebt — so sprach gleichsam das Gesetz zu den Juden. Der Jude säumte denn auch nicht, die sich ihm bietende Gelegenheit zu ergreifen, und baute seine angestammte Selbstverwaltungsorganisation bis zu einem so hohen Grade der Selbständigkeit aus, daß seine nationale „innere Politik" die äußere ganz in den Hintergrund zurückdrängte und ihn im großen und ganzen von dem allgemeinen Staatsregime, wenn auch nicht von der allgemein-wirtschaftlichen und kulturellen Verfassung des Morgenlandes, so gut wie unabhängig machte.

Seit der Zeit, da Bagdad zur Hauptstadt des Kalifats geworden war, nahm das Leben der babylonischen Juden einen noch nie dagewesenen Aufschwung. Von einem Kranze alter jüdischer Gemeinden umgeben, war die neue Stadt gar bald stark bevölkert und zwar nicht zuletzt von Zuwanderern aus diesen ihr benachbarten jüdischen Gemeinden. Die jüdischen Kolonisten ließen sich anscheinend in Bagdad in einem besonderen Viertel nieder, das noch in viel späterer Zeit unter dem Namen „Dar-al-Jahud" bekannt war. Die über den Kanal im westlichen Vorort der Stadt geschlagene Brücke hieß die „jüdische Brücke". Alsbald wurde nach der neuen Hauptstadt des Kalifats auch die Residenz des offiziellen Hauptes der jüdischen

Selbstverwaltung, des Exilarchen, verlegt. Die muselmanischen Behörden hatten, wie bereits erwähnt, nichts dagegen, daß die Juden und die Christen durch ihren Patriarchen und Katholikos offiziell repräsentiert würden, doch standen dabei dem Haupte der Juden viel weitergehende Befugnisse zu. So konnten denn in der arabischen Epoche die Exilarchen aus dem Geschlechte des Bostanai sich den Titel der einstmaligen Patriarchen, „Nassi" oder Fürst, beilegen, wodurch sie sowohl ihre von der Tradition anerkannte Abstammung vom König David wie auch die Kontinuität der von Palästina auf Babylonien übergegangenen nationalen Hegemonie zum Ausdruck brachten. Gewöhnlich wurden sie indessen nach wie vor „Häupter der Diaspora", Resch-galuta, und von den Arabern dementsprechend „Ras-al-Dschalut" genannt. Die Araber zweifelten nicht an der königlichen Herkunft der Exilarchen aus dem Bostanaigeschlechte, und es waren unter ihnen sogar Sagen über die prophetischen Gaben der „Ras-al-Dschalut" verbreitet[1]). Der Exilarch gehörte seinem Range nach zu den höchststehenden Hofwürdenträgern und galt gleichsam als der Fürst eines tributpflichtigen Volkes und als Vasall des Kalifen. Er wird wohl einer der willkommensten Gäste am Hofe des Kalifen gewesen sein, da er der Überbringer riesengroßer Steuersummen war. Wie auch ehedem, versah er nämlich in erster Linie fiskalische Funktionen und war für die Eintreibung der Staatsabgaben in den jüdischen Gemeinden verantwortlich. Eine andere Amtsobliegenheit des Exilarchen bestand in der Überwachung der Selbstverwaltungsordnung: zu diesem Behufe ernannte oder bestätigte er die sogenannten „Dajanim", d. i. die mit administrativen Vollmachten ausgestatteten Richter in den einzelnen Gemeinden. Hierbei mußte er jedoch seine Macht mit den geistigen Führern, mit den Akademievorstehern oder „Gaonen" teilen, die ihrerseits den Anspruch erhoben, die Ämter mit ihnen genehmen rechtskundigen Talmudisten zu besetzen. Wie in der

---

1) So berichtet eine arabische Überlieferung, daß einer der Exilarchen den Tod eines Märtyrers des Islam, Hussein, der ein Sohn des Kalifen Ali und ein Enkel Mohammeds war, vorausgesagt hätte. Nach der Ermordung des Hussein, des rechtmäßigen Erben der Kalifengewalt, soll ein anderer Exilarch sich einem einflußreichen Muselmanen gegenüber in folgender Weise geäußert haben: „Mich trennen von meinem Urahnen, dem König David, nicht weniger als siebzig Generationen, und doch anerkennen die Juden meine Gewalt, während man sich bei euch nicht gescheut hat, einen Nachkommen des Propheten schon in der dritten Generation zu ermorden".

persischen Zeit galt der Exilarch auch jetzt offiziell als der oberste Richter und die höchste Berufungsinstanz. Ihm zur Seite stand ein rechtskundiger Richter, den man „Dajan des fürstlichen Gerichtes" (Dajana de'baba de'maruta) nannte. Von den Strafarten und Zwangsmaßnahmen pflegte die Exilarchenbehörde am häufigsten den Synagogenbann oder die Exkommunizierung aus der Gemeinde („Cherem") anzuwenden. Der Exkommunikationsakt wurde in feierlichster Weise vollzogen. „Wenn der Ras-al-Dschalut zur Bestrafung eines Schuldigen — so berichtet ein arabischer Schriftsteller aus dem IX. Jahrhundert (Al-Dschachiz) — ihm den Verkehr mit den Gemeindebrüdern untersagte, so war es Brauch, bei der Verkündung dieser Strafe in den ‚Schofar' (Widderhorn) zu blasen. Weder dem Katholikos noch dem Ras-al-Dschalut steht es nämlich in den muselmanischen Ländern zu, jemanden zu Kerker- oder Leibesstrafe zu verurteilen; sie dürfen nur eine Geldbuße verhängen oder jeden Verkehr mit den Mitmenschen untersagen".

Bei der im muselmanischen Kalifat herrschenden theokratischen Verfassung, in deren Rahmen dem Kalifen die Stellung eines Oberhirten, eines „Imam" zukam, konnte die Regierung auch die Macht der Exilarchen nur in Verbindung mit der Autorität der geistlichen Führer des Volkes gelten lassen. Schon bei dem Amtsantritt des Exilarchen war die Sanktionierung durch die Gaonen von Sura und Pumbadita unerläßliche Bedingung. Die Feier, die man dabei veranstaltete, sollte der eigentlich nur erbrechtlichen Machtübernahme den Schein einer allnationalen Anerkennung verleihen. Der babylonische Gelehrte *Nathan ha'Babli*, der um 950 nach Afrika übersiedelte, hat den dortigen Juden viel Bemerkenswertes von dem inneren Aufbau der jüdischen Selbstverwaltung in Babylonien erzählt und unter anderem auch manches über die Zeremonie der „Einsetzung" in das Exilarchen-Amt. Der auf Grund der Aussagen dieses Augenzeugen niedergeschriebene Bericht, den wir hier mit manchen Kürzungen wiedergeben, lautet folgendermaßen:

„Wenn die Öffentlichkeit sich für die Einsetzung einer bestimmten Persönlichkeit in das Amt eines Exilarchen (Rosch-galuth) bereits entschieden hat, versammeln sich die Vorsteher der beiden Akademien (Rosche-Jeschiboth) nebst den jüngeren Akademieangehörigen sowie die Repräsentanten der Gesellschaft und die Ältesten in dem Hause eines der angesehensten Männer Babyloniens, wodurch sie ihm die

höchste Ehre erweisen[1]). Darauf findet an einem Donnerstag eine Versammlung in der Synagoge statt. Dort wird der Exilarch bewillkommnet und es ertönen die Schofar-Klänge, um das ganze Volk, Groß und Klein, von dem Geschehenen in Kenntnis zu setzen. Alle, die die Kunde vernommen haben, schicken dem neuerwählten Exilarchen eine ihrem jeweiligen Vermögen entsprechende Ehrengabe. Die Repräsentanten des Volkes und die Reichen schicken ihm prächtige Gewänder, Edelsteine, silberne und goldene Gefäße. Er aber (der Exilarch) veranstaltet am Donnerstag und am Freitag große Gastmähler, bei denen allerhand Speisen, Getränke und Süßigkeiten verabreicht werden.

Am Sabbatmorgen begibt er sich in aller Frühe, von den ehrwürdigsten Gemeindemitgliedern begleitet, in die Synagoge. Dort steht für ihn schon ein aus Holz gezimmertes Podium bereit, das ganz mit prächtigen Seiden- und Purpurteppichen belegt und drapiert ist; daneben nimmt ein Chor Aufstellung, der aus edlen, mit wohlklingenden Stimmen begnadeten Jünglingen besteht; der Exilarch aber nimmt zusammen mit den Akademievorstehern im Hintergrunde des Podiums Platz. Der Chasan (Kantor) der Synagoge stimmt die Gebethymnen an, und der Chor der Jünglinge fällt sekundierend ein . . . Nachdem die Andacht zu Ende ist, tritt der bisher unsichtbare Exilarch in den Vordergrund; jetzt erheben sich alle von ihren Plätzen. Der Exilarch setzt sich auf den für ihn bestimmten erhöhten Platz. Ihm folgt der Rosch-Jeschiba von Sura nach, beugt vor ihm das Knie und nimmt, nachdem sein Gruß erwidert worden ist, seinen Sitz auf dem Podium an der Seite des Exilarchen ein. Ebenso macht es der Rosch-Jeschiba von Pumbadita. Das Volk bleibt so lange stehen, bis alle drei sich gesetzt haben: der Exilarch in der Mitte, der Rosch-Jeschiba von Sura zu seiner Rechten und der von Pumbadita zu seiner Linken . . . Der in das Gebetgewand eingehüllte Chasan spricht,

[1]) Nach einer anderen, der alten Sammlung „Responsen der Gaonen" entnommenen Version dieser Schilderung, die uns durch die bekannte Chronik „Schebet Jehuda" (Nr. 42) überliefert ist, war mit dieser Zusammenkunft ein besonderes Zeremoniell verbunden: im Hause des „hochangesehenen Mannes" pflegte man den Exilarchen auf einem Prunksessel Platz nehmen zu lassen, worauf sich zu seinen beiden Seiten die Gaonen, Gelehrten und Ältesten auf ihre Sessel niederließen; dann erhob sich der Gaon von Sura von seinem Sitz und richtete an den Exilarchen „Worte der Ermahnung", indem er ihm ans Herz legte, „gegen seine Brüder nicht hochmütig zu werden, da ihm nicht Macht verliehen, sondern der Dienst am Volke aufgetragen werde".

mit dem Angesicht zum Podium gewendet, besondere zur Einsegnung des Exilarchen bestimmte Gebetformeln und der Chor der Jünglinge fällt mit einem lauten ‚Amen!' ein. Darauf hält entweder der Exilarch selbst eine Predigt über den am betreffenden Sabbat vorgelesenen Bibelabschnitt oder er überträgt dies dem Rosch-Jeschiba von Sura. Neben dem Prediger steht der Meturgeman und wiederholt seine Worte mit lauter, dem ganzen Volke vernehmbarer Stimme. Dann betet der Chasan den Kaddisch vor und schaltet vor die Worte: ‚Bei eurem Leben und dem aller dem Hause Israels Angehörenden' die Worte ein: ‚Beim Leben unseres Nassi, des Hauptes der Exulanten'. Nach dem Kaddisch segnet er den Exilarchen und die Akademievorsteher. Hierbei gibt er bekannt, wieviel jede der Bezirksstädte mitsamt den ihr angeschlossenen Ortschaften für die Akademien beigesteuert hat, und segnet die Vertreter der durch ihre Beiträge die Akademien unterstützenden Gemeinden[1]). Hierauf wird die Thorarolle ausgehoben und man ruft einen Kohen und einen Leviten zur Thoravorlesung auf; danach überreicht der Chasan die Thora dem Exilarchen, der sie in Empfang nimmt und daraus vorliest; ihm zur Seite stehen die beiden Rosche-Jeschiba, wobei der von Sura den Targum (die aramäische Übersetzung) vorliest. Der Gottesdienst schließt mit dem Mussafgebet.

Nachdem der Exilarch die Synagoge verlassen hat, gibt ihm das Volk, ihn in Lobliedern preisend, vor ihm und hinter ihm herschreitend, bis zu seinem Hause das Geleit. Die Akademievorsteher begleiten ihn dabei nicht, wohl aber die Studierenden, die ihn in sein Haus führen und dann sieben Tage lang bei ihm verweilen. Von nun an verläßt der Exilarch nicht mehr sein Haus (um in die Synagoge zu gehen), sondern das Volk versammelt sich zur Andacht sowohl an Wochen- wie auch an Feier- und Sabbattagen bei ihm"[2]).

Des weiteren wird das Zeremoniell der Ausfahrt des Exilarchen

[1]) Ein Widerhall dieser Segenssprüche dringt zu uns in dem aramäisch abgefaßten Gebet „Jekum purkan", das bis zum heutigen Tage an den Sabbaten in allen Synagogen des aschkenasischen Ritus gesprochen wird. Das Gebet für das Wohlergehen „unserer Ältesten und Gelehrten im Lande Israel und in Babylonien, unserer Exilarchen und Akademievorsteher (rosche-galwata we'rosche metibata)" würde heute nur einen Anachronismus bedeuten, wenn mit dieser Formel nicht unsere zeitgenössischen geistlichen und weltlichen Führer gemeint wären.

[2]) In der oben erwähnten anderen Lesart heißt es zutreffender: „Bestimmte Personen (nicht das Volk) kommen zur gemeinsamen Andachtsverrichtung in sein Haus".

sowie das seines Empfanges beim Kalifen geschildert: „Hat der Exilarch etwas außerhalb seines Hauses zu erledigen, so fährt er gleich den Hofwürdenträgern reich gekleidet in einem prächtigen Wagen aus, mit einem Gefolge von fünfzehn Personen und einem hinter seinem Gefährt herlaufenden Sklaven. Die ihm begegnenden Juden beeilen sich, an ihn heranzutreten, um seine Hand zu drücken und ihn zu begrüßen. Gleich allen anderen Würdenträgern erscheint er nie ohne Gefolge. Hat der Exilarch beim König (Kalifen) etwas vorzubringen oder ihn um etwas anzugehen, so sucht er durch die Vermittlung der Hofwürdenträger um eine Audienz nach. Bei seinem Eintritt in den Palast laufen ihm alle königlichen Diener entgegen, er aber nimmt aus seinem Beutel eigens dazu vorbereitete Münzen und verteilt diese unter sie, bis er die königlichen Gemächer erreicht hat, wohin er von den ihn ehrerbietig stützenden Dienern geführt wird. Vor den König tretend, sinkt der Exilarch in die Knie, der König winkt aber einem Diener, daß er ihm aufhelfe und ihn zu dem für ihn bestimmten Platz führe. Der König erkundigt sich dann nach seinem Befinden und nach der Angelegenheit, in der er erschienen sei, worauf der Exilarch, nachdem er um Redeerlaubnis gebeten, mit einer vorbereiteten Begrüßungsrede beginnt, der altehrwürdigen Sitten gedenkt und den König so lange mit wohlklingenden Worten zu überreden sucht, bis dieser seiner Bitte stattgibt. Im Besitze einer schriftlichen Genehmigung des von ihm Erbetenen läßt sich der Exilarch vom König beurlauben und kehrt frohen und zuversichtlichen Mutes heim".

Für den Unterhalt des Exilarchenhofes wurden die von den jüdischen Gemeinden der ostbabylonischen und persischen Provinzen Naharwan, Halwan und Farsistan eingehenden Beiträge verwendet; um die Mitte des X. Jahrhunderts beliefen sich diese Eingänge alljährlich auf 700 Golddenare. Darüber hinaus flossen dem Exilarchen die von verschiedenen Gemeinden und Privatpersonen „freiwillig" gespendeten Ehrengaben und Geschenke zu. Wie es um diese Freiwilligkeit bestellt war, ist am besten daraus zu ersehen, daß im Falle der Verweigerung dieser Gaben von seiten irgendeiner Gemeinde der Exilarch sie in Acht und Bann zu tun und obendrein bei den lokalen muselmanischen Behörden anzuzeigen pflegte. So hat z. B. der Exilarch David ben Sakkai, als dessen zum Einkassieren solcher Ehrengaben in eine der persischen Provinzen (Fars) gesandter Sohn

dort nichts erhielt, keinen Anstand genommen, den jüdischen Gemeinden mit dem Bannfluch zu drohen und zugleich den persischen Emir um Unterstützung seines Sohnes zu bitten. Der Emir säumte nicht, die persischen Juden „seine Hand spüren zu lassen", und so konnte der Exilarchensohn in allen Gemeinden dieser Provinz reichlichen Tribut eintreiben. Die Schilderung dieses grauen Alltags des Exilarchats stammt von demselben Zeitgenossen, der mit so großer Rührung von den Huldigungsfeierlichkeiten zu Ehren des „Diasporahauptes" berichtet. Bei dieser Lage der Dinge ist es nicht ausgeschlossen, daß im Kalifat von Bagdad dieselbe Erscheinung wiederkehrte, die ein anderer Chronist in bezug auf den „Anfang der arabischen Herrschaft" feststellen konnte: den mit dem Exilarchenamt getriebenen Handel. Von mehreren in Betracht kommenden Erben des Exilarchen vermochte nämlich nur derjenige dieses Amt zu erlangen und sich darin zu halten, der imstande war, bei der Übernahme der Exilarchenwürde den Kalifen oder seine Würdenträger durch ansehnliche Gaben günstig für sich zu stimmen, und der es auch späterhin nicht unterließ, sie mit einem Teil seiner Einkünfte zu bedenken.

So war es nur natürlich, daß sich im Volke wahrer Hochachtung nicht diese offiziellen Würdenträger, sondern die *Gaonen* oder die „Rosche-Jeschiboth" erfreuten, die mit der Glorie einer geistigen Autorität umgeben waren. Der wirkliche Mittelpunkt der jüdischen Selbstverwaltung befand sich somit nicht in Bagdad, sondern in den in seiner Nähe gelegenen Städten Sura und Pumbadita[1]). In den beiden vom alten Ruhm umstrahlten Akademien, in denen in der Amoräerzeit die talmudischen Gesetze theoretisch unterbaut worden waren, arbeitete man unter den Gaonen an ihrer Verwertung für die

[1]) Bei den arabischen Schriftstellern begegnen wir *Sura* (oder Sora) in den Verzeichnissen der zum Bezirk des südwestlich von Bagdad gelegenen Kufa gehörenden Städte; dagegen war *Pumbadita* nicht unter diesem uns geläufigen Namen, sondern unter der arabischen Bezeichnung *El-Anbar* bekannt und diente vor der Erbauung von Bagdad dem ersten Kalifen aus dem Abbassidenhause als Residenz (s. *Streck*, Die Alte Landschaft Babylonien, I, 20—21; *Le-Strange*, Baghdad, p. 5—12). Die Identität von Pumbadita und Anbar ergibt sich aus dem Sendschreiben des Karäers Sahal ben Mazliach, der von dem „Joch zweier Weiber, die über Israel zu Sura und Anbar herrschten" (nämlich die zwei Jeschiboth von Sura und Pumbadita, s. unten, § 70), spricht. Aber auch abgesehen davon heißt es in dem arabischen Fragment des Berichtes des Nathan ha'Babli ganz deutlich: „Pumbadita, d. i. Al-Anbar" (s. Friedländer, The arabic original of the report of Natan Babli). Vgl. *Huart*, Histoire des arabes I, 223, 289.

Lebenspraxis durch eine entsprechende Auslegung und Erläuterung. Bei der damaligen Rechtsordnung war aber mit den gesetzgeberischen Funktionen auch die höchste Verwaltungs- und Gerichtsfunktion, die Oberaufsicht auf dem Gebiete der Selbstverwaltung, verbunden. Auf diesem Gebiete mußten also Rechte und Pflichten der Exilarchen einerseits und der Gaonen andererseits miteinander in Kollision geraten. Hierbei ist zu beachten, daß auch unter den Gaonen selbst ein gewisser Rangunterschied gemacht wurde. Wie aus dem Bericht des Nathan ha-Babli zu ersehen ist, hatte nämlich der Gaon von Sura die Vorrangstellung inne. Er war es, der in der Zwischenzeit zwischen dem Ableben des einen Exilarchen und der offiziellen Bestätigung seines Nachfolgers als Verweser fungierte. Es wird sogar vermutet, daß der „Gaon"-Titel lange Zeit hindurch ausschließlich dem Rektor der Akademie von Sura vorbehalten blieb, während sein Kollege in Pumbadita nur den ihm zukommenden Gelehrtentitel „Rosch-Jeschiba" (das aramäische Resch-Metibta, das arabische Ras-al-Metiba, d. h. Akademiehaupt) führte. Außerdem wurde die Kompetenz der Gaonen von Sura von der Regierung in Bagdad als mit den Befugnissen des Exilarchen gleichstehend anerkannt, wohingegen die Akademievorsteher von Pumbadita eine solche Gleichberechtigung nicht genossen und ursprünglich dem Exilarchen unterstellt waren. Erst gegen Ende der geschilderten Epoche sollte, wie wir unten sehen werden, die Akademie von Pumbadita samt ihren Gaonen den Vorrang gewinnen.

Der innere Aufbau des akademischen Lebens spiegelt sich in der Schilderung eines Zeitgenossen (Nathan ha'Babli) in folgender Weise wieder: Neben den regulären, zur Erörterung von Fragen des talmudischen Rechts abgehaltenen Versammlungen wurden an der Akademie zweimal im Jahre aus dem ganzen Lande beschickte Konferenzen der Gelehrten und der Studierenden veranstaltet. Es waren dies jene jedes halbe Jahr wiederkehrenden *Kalla*, die schon in der Amoräerzeit üblich geworden waren, jetzt aber ein viel umfassenderes Programm zu erledigen hatten. Am Ende des Winters (im Monat Adar) und am Ausgang des Sommers (im Monat Elul) pflegten sich nämlich in Sura oder Pumbadita rechtskundige Talmudisten aus den verschiedensten Städten Babyloniens einzufinden, um vier Wochen lang gemeinsame Sitzungen abzuhalten. In diesen Versammlungen führte der Gaon als der „Rosch-Jeschiba" den Vorsitz. Vor ihm saßen in sieben Reihen

die Mitglieder des Gelehrtenkollegiums, je zehn in einer Reihe, und zwar ein jeder auf einem bestimmten, seinem Range entsprechenden Platz; von den in der ersten Reihe Sitzenden führten sieben den Ehrentitel „Resche Kalla" (Konferenzleiter), während die übrigen drei „Chaberim" (Präsidialgenossen) genannt wurden. Diese aus siebzig Gelehrten sich zusammensetzende Hauptgruppe hieß mitsamt dem den Vorsitz führenden Gaon das „Große Synhedrion". In den hinteren Reihen saßen die Studierenden, bis vierhundert an der Zahl. In der Sitzung warf einer der Gelehrten aus der ersten Reihe irgendeine Frage auf, die mit dem im abgelaufenen Semester durchgenommenen Talmudtraktat in Zusammenhang stand. Die Frage wurde von den Mitgliedern der ersten Reihe einer Erörterung unterzogen, worauf der Vorsitzende die Debatten zusammenfaßte und sein Präsidialgutachten erteilte. Mitunter pflegte er selbst irgendeine These zur Erörterung zu stellen, die dann in der ersten Reihe gründlich behandelt wurde, worauf die Diskussion begann, an der sich auch die nachgeordneten Reihen beteiligen konnten. In der letzten Woche des Kallamonats unterzog der Gaon oder „Rosch-Jeschiba" die Studierenden einer Prüfung, die sich auf den ganzen im Laufe des Semesters durchgenommenen Stoff erstreckte. Wer die Prüfung nicht bestand, mußte sich einen strengen Verweis wegen Mangels an Eifer und Fleiß oder aber eine Kürzung der gewährten Unterstützung gefallen lassen. Vor dem Schluß der Konferenz pflegte der den Vorsitz führende Gaon den Zuhörern bekannt zu geben, welchen der Talmudtraktate man in dem kommenden Semester zu studieren habe.

In diesen Sitzungen wurde aber außerdem auch über Anfragen verhandelt, die an den Gaon aus den verschiedensten Gegenden gerichtet zu werden pflegten. Der Inhalt dieser Anfragen war überaus mannigfaltig: bald bezogen sie sich auf das Gebiet der religiösen Bräuche, bald auf das Zivilrecht, die Prozeßordnung oder auf Ehescheidungsangelegenheiten, bald auf Fragen der Gemeindeselbstverwaltung. Nach einer allseitigen, sich auf das talmudische Recht gründenden Erörterung der auf der Tagesordnung stehenden Frage verlautbarte der Vorsitzende die Entscheidung, die von einem Schreiber auf der Stelle zu Papier gebracht wurde. Im Laufe der einen Monat währenden Session wurden auf diese Weise alle von den verschiedenen Gemeinden und Privatpersonen eingelaufenen Anfragen erledigt, so daß noch vor Abschluß der Session die Anfragen mitsamt

den darauf bezüglichen Entscheidungen in Anwesenheit aller Konferenzmitglieder vorgelesen werden konnten, um dann von dem Vorsitzenden unterzeichnet und durch die der Entscheidung harrenden Boten an die betreffenden Bestimmungsorte abgeschickt zu werden.

Den beiden Akademien waren oberste Tribunale (Beth-din ha'gadol, Schaar ha'jeschiba oder Baba di'metibta) vornehmlich als Berufungsinstanzen für verschiedene Gerichtssachen angegliedert. Bei der Untersuchung der wichtigsten Prozeßfälle führte der Gaon in eigener Person den Vorsitz, wobei er die von den Ortsrichtern gefällten Urteile entweder bestätigte oder aufhob. Weniger wichtige Gerichtssachen wurden unter dem Vorsitz des Stellvertreters des Gaon verhandelt, der den altehrwürdigen Titel „Ab-beth-din" (Gerichtsvorsteher) führte.

Die babylonischen Akademien spielten somit in dieser Epoche die Rolle eines Synhedrion, das in seiner Blütezeit in Judäa gleichfalls das höchste Organ der Gesetzgebung und Rechtsprechung war. Die Entscheidungen dieses Synhedrion pflegte man an alle jüdischen Gemeinden des Kalifats in Asien, Afrika und Europa zu verschicken. Diese Entscheidungen oder „Responsen" der Gaonen („Teschuboth ha'geonim") konnten auf diese Weise als Richtschnur für die Rechtsgelehrten und Richter aller Diasporaländer dienen. Die Gemeinden, die sich an die Gaonen mit Anfragen über die Anwendung eines bestimmten talmudischen Gesetzes oder wegen Schlichtung irgendeines Streitfalles wandten, schickten nicht selten bei dieser Gelegenheit den Akademien durch ihre Sendboten beträchtliche Geldsummen. Überdies liefen für den Unterhalt der Akademien von Sura und Pumbadita und ihrer Gaonen und Gelehrtenkollegien besondere, von bestimmten Bezirken entrichtete Abgaben ein. Die Jurisdiktion stand nämlich in den einen Bezirken dem Exilarchen, in den anderen dagegen den Gaonen zu: so setzte der Exilarch in manchen, vornehmlich persischen Bezirken Gemeinde-„Dajanim" nach seiner Wahl (wenn auch mit Zustimmung der Gaonen) ein und erhob durch deren Vermittlung die zur Bestreitung seines Unterhalts bestimmten Abgaben, während in anderen Bezirken die „Dajanim" von den Gaonen bestellt wurden, zu deren Gunsten dann auch die Abgaben eingingen. Auf diese Weise bezog der Gaon von Sura alljährlich an 1500 Denare aus den Bezirken von Basra, Wassita und den benachbarten Gegenden Südbabyloniens, und dem Gaon von Pumbadita standen die Einkünfte von den in Nordbabylonien gelegenen Städten zur Verfügung.

In das Amt der „Dajanim", die die Obliegenheiten der Rabbiner der späteren Zeit versahen, pflegten die Gaonen Männer mit gründlicher talmudischer Vorbildung einzusetzen. Dabei wurde ihnen im Namen des an die Akademie angegliederten „obersten Tribunals" eine schriftliche Vollmacht oder ein Richterdiplom (Pitka de'dajanuta) folgenden Inhalts ausgehändigt: „Wir ernennen den X. Y. zum Dajan am Orte Z. und erteilen ihm die Vollmacht, in Gerichtssachen Recht zu sprechen, sowie alle auf Verbotenes und Gestattetes (dem religiösen Ritus gemäß) und den Gottesdienst bezüglichen Fragen zu entscheiden. Mit jedem, der sich seinem Urteil nicht fügen sollte, darf er (der Dajan), als mit einem, der sich an Gott versündigt hat, nach seinem Gutdünken verfahren". Religiöse Fragen pflegte der Dajan allein zur Entscheidung zu bringen, während ihm bei der Verhandlung von Gerichtssachen zwei Beisitzer aus der Mitte der angesehenen Gemeindemitglieder zur Seite standen. Gewisse Rechtsgeschäfte konnten ohne Mitwirkung des Dajan keine volle Rechtsgültigkeit erlangen. Gleich dem heutigen Notar beglaubigte er verschiedene Urkunden: Verkaufkontrakte, Schuldverschreibungen, Schenkungsurkunden, Ehe- und Scheidebriefe. Für den Vollzug dieser Akte durfte er bei den Parteien eine bestimmte Gebühr erheben. Darüber hinaus bezog der Dajan als Seelenhirt von den ortsansässigen Gemeindemitgliedern Feiertagsabgaben (im X. Jahrhundert hatte jedes über zwanzig Jahre alte Gemeindemitglied alljährlich zwei Sus zu entrichten, je ein Sus am Passah- und am Sukkothfest). Dazu kamen noch gewisse Einnahmen, die der Dajan von den Fleischern bezog, da ihm auch die Aufsicht über die rituelle Viehschlachtung zustand. Aus all diesen Mitteln wurden neben dem Unterhalt des Dajan selbst auch die Kosten seiner Kanzlei bestritten, in der ein festbesoldeter Schreiber (Sofer) oder Schriftführer angestellt war. Die Gehorsamsverweigerung oder die Vollziehung eines der Beglaubigung bedürftigen Rechtsgeschäftes ohne Hinzuziehung des Dajan konnte dieser mit einer Geldbuße, mit Stockhieben (Malkoth) oder mit dem Bannfluch, d. h. mit der Untersagung jeglichen Verkehrs mit dem Schuldigen, ahnden. — Neben dem Dajan als der vom Exilarchen oder dem Gaon eingesetzten Behörde fungierte ein gewählter Gemeinderat, der ganz so wie in der vorhergehenden Epoche die Volksbildungs-, Wohlfahrts- und Fürsorgeangelegenheiten verwaltete.

§ 61. *Der Antitalmudismus und die Sekte der Ananiten*

Die Macht der Gaonen bedeutete den Triumph des Talmud sowohl als eines Reglements der jüdischen Autonomie wie auch als des Hortes der religiösen Zucht. Schon im ersten Jahrhundert seines Bestehens, unter der Dynastie der Omajaden, vermochte anscheinend das babylonische Gaonat vieles für die Umsetzung der talmudischen Gesetzgebung in die Praxis zu leisten, indem es diese Gesetzesbestimmungen der sozialen Ordnung des muselmanischen Staates anpaßte. Seit der Zeit, da die altehrwürdige Überlieferung oder die „mündliche Thora" in einem Schriftdenkmal festgelegt worden und an die Seite der Bibel getreten war, wurde es allen offenbar, daß sich die Verfassung des Volkes fortan aus zwei Thoras zusammensetze: die eine war die durch Moses vermittelte Offenbarung Gottes, die andere schien aber nur eine Erfindung von Menschen zu sein, die sich selbst zu Erben der alten Überlieferungen und zu Interpreten der göttlichen Offenbarung ausgerufen hatten. Sind nun die von ihnen vermittelten „Überlieferungen" aber auch wirklich echt, sind die Vollmachten der Gesetzeslehrer, von den alten Pharisäern bis zu den zeitgenössischen Gaonen, die alle auf das Erbe Moses' Anspruch erheben, überhaupt rechtsgültig? Diese Fragen mußten sich unwillkürlich jenem Teile des Volkes aufdrängen, der die immer beschwerlicher werdende Bürde des Gesetzes als besonders drückend empfand, ohne zu begreifen, daß diese Bürde noch viel unerträglicher gewesen wäre, wenn die alte Thora nicht vermittels der elastischen mündlichen Traditionen und Deutungen an die in stetem Wechsel begriffenen Lebensformen angepaßt worden wäre. Vor der gleichen Frage stand um jene Zeit auch die muselmanische Welt, für die sie im Zusammenhang mit der Sunna, der mündlichen Tradition, und den Normen des Gewohnheitsrechts, die den Koran an die Erfordernisse des arabischen Lebens anzupassen suchten, besonders akut geworden war. Die Sekte der Schiiten, der Gegner der Sunna, deren Entstehung übrigens durch bestimmte politische Umstände veranlaßt worden ist (bekanntlich wollte sie als rechtmäßige Kalifen nur die Nachkommen des Ali anerkennen, denen es jedoch nicht geglückt war, im Kalifat eine Dynastie zu begründen), bestritt nämlich um der Unantastbarkeit des Buchstabens des Koran willen die von der Sunna vermittelten Überlieferungen und Deutungen und wurde gerade darum zu einer konser-

vativen, sich jedem Fortschritt entgegenstemmenden Macht im Islam. Zu solchen Schiiten innerhalb des Judaismus wurden nun die in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts auftauchenden Antitalmudisten, die später den Namen *Karäer* erhielten. Diese Sekte, die ursprünglich im Zeichen der Reform hervortrat, verwandelte sich im Laufe der Zeit in eine Sekte von jüdischen „Altgläubigen".

Die neue Bewegung bedeutete den Versuch, in Babylonien jene Opposition gegen den vollendeten und für das Leben maßgebend gewordenen Talmud wieder aufzunehmen, die einstmals in Judäa die Sadduzäer gegen die Keimzelle des Talmud, die mündliche Lehre der Pharisäer, begonnen und angeführt hatten. Die neuen Sadduzäer bildeten freilich im Gegensatz zu den alten wie auch zu ihren muselmanischen Zeitgenossen, den zu den Aliden haltenden Schiiten, keine politische Partei, doch stand ihr erstes Auftreten immerhin mit einer bestimmten Episode der „inneren Politik" im Zusammenhang, nämlich mit einer der auf dem Gebiete der jüdischen Selbstverwaltung so häufigen Zwistigkeiten. In den ersten Jahrzehnten des Kalifats von Bagdad, unter dem Kalifen Al-Mansur, redete der muselmanische Imam Abu-Chanifa einer freien Auslegung des Koran auf dem Wege der Erörterung oder Schlußfolgerung zuerst das Wort. Gerade um diese Zeit, um das Jahr 765, starb in Babylonien der alte, dem Bostanaigeschlechte angehörende Exilarch (Salomo, nach einer anderen Version Isaak), ohne direkte Erben zu hinterlassen. Als Anwärter auf das Exilarchenamt kamen nahe Verwandte des Verstorbenen in Betracht, die Brüder *Anan ben David* und Josia oder Hassan (einer anderen Version zufolge: Chananja). Seinem Alter und seiner Gelehrsamkeit nach hatte Anan eher als sein Bruder Anrecht auf die hohe Würde eines „Resch-Galuta", und doch entschieden sich die Gaonen und das Gelehrtenkollegium für Josia, der im Rufe größerer Frömmigkeit stand. Anan, der lange Zeit in den ostpersischen Provinzen, mitten unter den Sektierern, den Isawiten und Judghaniten (§ 56), gelebt hatte, wurde dagegen ketzerischer Anwandlungen verdächtigt. Es mag sein, daß er schon damals eine geheime antitalmudistische Propaganda trieb, so daß seine Gesinnungsgenossen nur deswegen das Exilarchenamt für ihn gewinnen wollten, um gegen die Gaonen und die Akademien offen hervortreten zu können. Als nun die Gaonen, Gefahr witternd, die Wahl des Anan vereitelten, weigerte sich dessen Partei, seinen Bruder als Exilarchen anzuerken-

nen, obwohl er inzwischen von dem Kalifen in seinem Amte bestätigt worden war. Sie zögerten nicht, Anan zum rechtmäßigen Exilarchen auszurufen, und gerieten so mit der Regierung in Konflikt. Anan wurde in den Kerker geworfen und hatte eine schwere Strafe zu gewärtigen (767). Im Gefängnis traf er mit einem Leidensgenossen, dem erwähnten muselmanischen Theologen Abu-Chanifa zusammen, der wegen Verbreitung ketzerischer Lehren gleichfalls hinter Schloß und Riegel gebracht worden war. Der muselmanische Ketzer gab seinem jüdischen Mitgefangenen den folgenden klugen Rat: „Sobald du vor dem Gerichte des Kalifen erscheinst, verneige dich ehrerbietigst vor ihm und sprich: Oh, Herrscher der Rechtgläubigen, hast du meinen Bruder zum Obersten über die Bekenner einer einzigen Religion oder zweier Religionen eingesetzt? Wird der Kalif antworten: ‚Über die Bekenner einer Religion', so wirst du erwidern: ‚Aber ich und mein Bruder bekennen uns ja zu verschiedenen Religionen, und auch unsere Anhänger sind verschiedenen Glaubens'. Dann wird der Kalif, wenn du ihm nur den Unterschied zwischen deiner Lehre und der talmudischen auseinandersetzest, dich ohne weiteres freigeben". Anan tat, wie ihm geraten worden war. Überdies gelang es ihm noch, Al-Mansur glauben zu machen, daß seine Anhänger mit Hochachtung der prophetischen Mission Mohammeds gegenüberstünden und daß die Lehre der Antitalmudisten mit der des Islam in vielen Punkten übereinstimme, so z. B. in der Art der Kalenderaufstellung auf Grund der unmittelbaren Beobachtung der Mondphasen, nicht aber auf Grund von astronomischen Berechnungen. In der Tat wurde Anan auf freien Fuß gesetzt und trat nunmehr offen als Haupt der Antitalmudisten auf, wobei er seine Feindseligkeit dem Talmud gegenüber besonders betonte, um auf diese Weise sein Auftreten als Gegenexilarch zu rechtfertigen.

Gleich den alten Sadduzäern ließ auch Anan nur die biblischen Gesetze als göttlich gelten; hingegen sah er in der ganzen seit der Pharisäerzeit unter dem Namen „mündliche Lehre" ausgearbeiteten Gesetzgebung eitel Menschenwerk. Den von den Talmudisten geschaffenen Gesetzen — lehrte er — komme aus dem Grunde keine verbindliche Kraft zu, weil vieles darin über die Bestimmungen des Bibelkodex hinausgehe, manches dessen Vorschriften außer acht lasse, während das übrige auf falscher Interpretation beruhe. Während Anan so die mündliche *Überlieferung* als Ergänzung des Mosesge-

setzes zurückwies, verwarf er jedoch nicht zugleich auch die *Auslegung* der Thora; er verlangte nur, daß diese Auslegung, statt auf der Grundlage angeblicher „Überlieferungen", im Geiste des Bibeltextes selbst, auf Grund logischer Schlußfolgerungen erfolge. Hierin stimmte er in gewissem Sinne mit seinem Kerkergenossen Abu-Chanifa überein, der, obwohl er die Überlieferungen der Sunna neben dem Koran gelten ließ, nichtsdestoweniger verlangte, daß diese beiden Gesetzesquellen ihrem direkten Sinne gemäß, auf Grund der logischen Erörterungen (Ra'j) und des Analogieschlusses (Kias), ausgelegt werden sollten. Anan forderte seine Anhänger auf, den folgenden Grundsatz zu beherzigen: „Suchet sorgsam in der Heiligen Schrift!" (Chapissu be'urajta schapir), wodurch er alle sich über der Thora türmenden historischen Schichtungen abzutragen gedachte, um den Weg für eine logisch korrekte Auslegung zu ebnen. Allen anderen Interpretationsmethoden zog auch er namentlich die Methode des Analogieschlusses (Hekes) vor: aus einem biblischen Gebot seien, meinte er, neue Gesetze nur für solche Fälle abzuleiten, die mit den in der Bibelvorschrift vorgesehenen gleichen Wesens sind. Hierbei ließ er indessen nicht nur die aus dem Sinne des Bibeltextes, sondern auch die aus der Ausdrucksform gezogenen Schlüsse gelten, was der exegetischen Verfahrensweise des Talmud überaus nahekam, aus dem er übrigens unter gewissen Modifikationen mancherlei Gesetzesbestimmungen auch direkt übernahm. Sich auf solche Auslegungsmethoden stützend, führten Anan und sein Anhang, die *Ananiten*, in das rituelle System des Judaismus eine Reihe wesentlicher Neuerungen ein, deren wichtigste auf das folgende hinausliefen:

Die die Sabbatheiligung betreffenden Gesetze beobachteten die Ananiten in mancher Hinsicht noch viel strenger als die Talmudisten. Das biblische Verbot, am Sabbat Feuer anzuzünden und zu kochen, legte Anan in der Weise aus, daß man nicht einmal am Sabbatvorabend Feuer zur Beleuchtung des Hauses und zum Wärmen der Speise anzünden dürfe, denn dies hieße die Arbeit des Wochentags automatisch in den Ruhetag hinein verlängern; dies der Grund, warum man noch vor Anbruch des sabbatlichen Abends die Kerzen auszulöschen und den Abend im Dunkeln zuzubringen habe, warum man die warmen Speisen noch am Freitag aus dem Ofen herausholen müsse, um sie dann am Sabbat kalt zu verzehren. Andererseits durfte man jedoch am Sabbat leichte Sachen bei sich tragen, denn als Last

galt nur das, was gewöhnlich auf den Schultern getragen zu werden pflegte. In diesem Falle mag wohl Anan den Sinn des Gesetzes zutreffender erfaßt haben als die Talmudisten, was indessen keineswegs von dem von ihm ausgegangenen Verbot behauptet werden kann, demzufolge man das Haus am Sabbattage ohne dringenden Anlaß nicht verlassen und sich nur zur Sabbatandacht in die Synagoge begeben durfte. Auch das Ritual der Feier- und Fasttage wurde von den Ananiten nicht unerheblich modifiziert. Das Osterbrot, die „Mazzoth", pflegten sie z. B., an das im Pentateuch erwähnte „Brot des Elends" anknüpfend, nicht aus Weizen-, sondern aus Gerstenmehl zu backen. Das Schebuothfest begingen die Sektierer nach dem Vorbilde der Sadduzäer am fünfzigsten Tage vom ersten Passahsabbat, nicht aber vom zweiten Passahtage gerechnet, wie dies bei den Talmudisten Brauch war, so daß dieses Fest bei den Ananiten stets auf einen Sonntag fallen mußte. Die Fasttage wurden erheblich vermehrt: der siebente Tag eines jeden Monats galt nämlich als Fasttag. Im Kalenderwesen verwarf Anan die von den Talmudisten eingeführte astronomische Berechnung und nahm von neuem die primitive Methode der Feststellung des Neumonds auf Grund unmittelbarer Wahrnehmung auf. Auch die Speisegesetze erfuhren manche Modifikationen: das Verbot, Fleisch- und Milchspeisen zu vermischen, wurde gemildert, doch empfahl Anan zugleich, dem Fleischgenusse überhaupt nach Möglichkeit zu entsagen, da dieser jetzt, nach der Tempelzerstörung, nicht mehr wie ehedem durch den Opferdarbringungsakt sanktioniert werde. Einen gewissen Ersatz für das Opfer bilde jetzt — so meinten die Ananiten — der komplizierte Ritus des Schächtens, und so maßen sie denn den „Schechita"-Bräuchen eine sehr große Bedeutung bei; in späterer Zeit pflegte man aus diesem Grunde die „Schechita" von feierlichsten Zeremonien begleiten zu lassen, so von einer dem Schlachten vorangehenden Beichte des Schächters, der auch selbst als eine Art Priester galt. Die gleiche Bedeutung einer Opferdarbringung wurde von Anan dem Beschneidungsritus beigemessen; auch für die Beschneidung führte er ein kompliziertes Zeremoniell ein, wobei die Operation selbst jedoch nur geringfügig modifiziert wurde: die Operation sollte nämlich nicht mit einem Messer, sondern mit einer Schere vorgenommen werden. Besonders zahlreich waren die von Anan stammenden Verbote, die sich auf manche vom Talmud zugelassenen Verwandtenehen bezogen. Ver-

schärft wurden überdies die auf die rituelle Reinheit, auf die Hygiene des Geschlechtslebens, auf Waschungen und Reinigungsakte bezüglichen Gesetze, worin sich neben den sadduzäischen Tendenzen auch noch Nachklänge des alten Essäertums bemerkbar machten. Im Zusammenhang damit machte sich unter den Ananiten die Neigung zur Absonderung von den Andersgläubigen in einem noch viel höheren Maße als bei den Talmudisten geltend.

Das charakteristische Gepräge aber verlieh der Gefolgschaft des Anan der Hang zum Asketismus und die von ihr bekundete Sehnsucht nach Zion. Die ersten Ananiten betrachteten sich nämlich als eine Gemeinde von Auserwählten, die durch ihren heiligen Lebenswandel dazu berufen seien, die Heimkehr der Nation ins Heilige Land zu beschleunigen. Ohne die messianische Losung gleich seinem Vorgänger Abu-Isa in den Vordergrund zu rücken, erblickte Anan dennoch in dem von ihm gewiesenen Ziel der Rückkehr zur Thora nur ein Mittel für die Rückkehr nach Zion: die Wiederbelebung der alten Frömmigkeit sollte eben nur eine Vorstufe zu der Wiederherstellung des alten Heimatlandes sein. Diese messianischen Hoffnungen wie auch die Verfolgungen, denen die Ananiten in Babylonien, dem Mutterlande der Exilarchen und Gaonen, ausgesetzt waren, bewogen viele Sektierer, nach Palästina überzusiedeln. Eine spätere karäische Überlieferung behauptet, auch Anan selbst hätte sich in Palästina angesiedelt, dort seine Gemeinde organisiert und für sie in Jerusalem selbst eine Synagoge errichtet. Im Heiligen Lande lebten die ersten Sektierer als Einsiedler, „trauerten um Zion" und erflehten in ihren Gebeten das Erscheinen des Messias.

Seine Glaubenslehre und seine Thorainterpretationen legte Anan in einem von ihm aramäisch abgefaßten „Buch der Gebote" (Sefer ha'mizwoth) nieder, von dem sich jedoch nur handschriftliche Fragmente sowie eine Reihe von Exzerpten in den späteren Schriften der Karäer und in den polemischen Werken der Talmudisten erhalten haben. Von seinen letzten Tagen ist uns nichts bekannt. Der Überlieferung zufolge soll er gegen Ende des VIII. Jahrhunderts in Palästina gestorben sein. Die Anhänger des Anan hielten sein Andenken heilig und fügten später in den Gottesdienst ein besonderes Gebet für sein Seelenheil ein. Dieses Gebet, das bis zum heutigen Tage in den Synagogen der Karäer gelesen wird, lautet: „Erbarme dich, Gott, des Fürsten Anan, des göttlichen Mannes, der den Weg zur Thora ge-

bahnt, die Augen der Karäer hell gemacht, viele von uns der Sünde entrissen und uns den Weg der Wahrheit gewiesen hat. Möge der Herr ihm an der schönen und herrlichen Zufluchtsstätte, mitten unter den des Paradieses teilhaftigen sieben Gruppen der Gerechten seinen Platz zuweisen". Nach dem Ableben des Anan standen laut der Überlieferung an der Spitze der von ihm gestifteten Sekte sein Sohn Saul und sodann sein Enkel Joschijahu, die indessen wenig bedeutend waren und in der Geschichte der Sekte keine Spuren hinterließen. Da sie sich als rechtmäßige Exilarchen aus dem Geschlechte Davids betrachteten, legten sie auch außerhalb Babyloniens diesen Titel nicht ab, wobei sie sich allerdings nicht „Resch-Galuta", sondern nach dem Vorbilde der ehemaligen palästinensischen Patriarchen „Nassi" nannten.

Wäre die Sekte der Ananiten über das Entwicklungsstadium nicht hinausgekommen, in dem sie ihr Stifter zurückgelassen hatte, so würde sie nichts weiter als eine oppositionelle Richtung innerhalb des Judaismus, ein durch ihre abweichende Auffassung der gebotenen Thoraerklärung hervorgerufenes akademisches Schisma gezeitigt haben. Allein Anan selbst hielt sein Werk für noch unvollendet. Sein obenerwähnter Ausspruch: „Suchet sorgsam in der Heiligen Schrift!" soll der Überlieferung zufolge von dem Nachsatz begleitet gewesen sein: „und verlaßt euch nicht auf meine Meinung". Dieses Mahnwort gab der persönlichen Einsicht, der Umdeutung der Bibel nach dem Gutdünken jedes einzelnen „Suchers", den weitesten Spielraum. So wurde denn die gesamte Verfassung des religiösen Lebens von der mehr oder weniger zutreffenden Bibelerklärung des einen oder anderen Theologen abhängig gemacht. Die Sekte, die mit der Parole der Talmudbeseitigung auf den Plan getreten war, war nunmehr selbst auf dem Wege, ihren eigenen, nicht minder scholastischen, jedoch der geschichtlichen Grundlage entbehrenden Talmud zu begründen.

§ 62. *Die Entwicklung des Karäertums und der religiöse Zwiespalt*

Im IX. Jahrhundert besaß die Sekte der Ananiten zwei Mittelpunkte: den einen in Babylonien und dem angrenzenden Persien, den anderen in Palästina. Die in Palästina lebenden Sektierer hofften ihrer Lehre durch deren Verbreitung im Heiligen Lande eine besondere Weihe zu verleihen. Zur erfolgreichen Propaganda der neuen Lehre tat es aber not, sie vorerst auf eine feste Basis zu stellen, der

die Doktrin des Anan, der ja selbst die Parole für eine hemmungslose Umdeutung der Gesetze des Judaismus ausgegeben hatte, durchaus ermangelte. Auch die rigorose Ritustreue und die asketischen Tendenzen der ersten Ananiten waren wenig dazu angetan, der Sekte einen großen Anhang zu verschaffen. So verstrichen denn mehr als hundert Jahre, ehe der Antitalmudismus zu einem wohlgefügten System ausgebildet wurde. Das ganze IX. Jahrhundert war für die Sekte eine Zeit tastender Versuche, während der sie sich in verschiedene Sonderströmungen zersplitterte, die auf die in den verschiedenen Provinzen wirkenden Glaubenslehrer zurückgingen, bis endlich aus diesem Chaos die Umrisse einer Sekte mit einem mehr oder weniger charakteristischen Gepräge deutlich hervortraten. Zu Beginn des X. Jahrhunderts gehen bereits die Ananiten, der ursprüngliche Kern der Sekte, gänzlich in der großen Masse ihrer Anhänger auf, die nunmehr den neuen Namen *Karäer* (Karaim, Bne-mikra) erhalten, was soviel wie die „Anhänger der Schrift", die „Bibeltreuen", heißen sollte. Mit diesem Zeitpunkt beginnt die eigentliche Geschichte der Sekte und zugleich tritt auch ihre Entzweiung mit den Gesetzestreuen offen zutage.

Die in der Zwischenzeit zwischen dem Hervortreten der Ananiten und der endgültigen Herausbildung des Karäertums wirkenden Glaubenslehrer suchten die Lehre der Sekte, jeder auf seine Weise, zu begründen. Der gebildetste unter diesen Glaubenslehrern war *Benjamin Nahawendi,* ein Richter (Dajan) aus der persischen Stadt Nahawendi (um 800—850). Er verfaßte Kommentare zu den Büchern der Bibel und war auch der Urheber eines „Gesetzeskodex" (Sefer dinim), der im karäischen Schrifttum neben dem Kodex des Anan die zweite Stelle behauptet. Benjamin verbesserte in mancher Hinsicht das Gesetzbuch seines Vorgängers, indem er dessen Rigorismus abschwächte und sich nicht selten den talmudischen Ansichten näherte. So legte er z. B. den Bibelvers: „So bleibe jeder daheim; niemand soll am siebenten Tage seinen Ort verlassen", in dem Sinne aus, daß man sich am Sabbat nicht weit von seinem Wohnort entfernen dürfe, während die Ananiten aus diesem Vers die Verpflichtung ableiteten, den ganzen Tag mit Ausnahme der Andachtsstunden „daheim" zuzubringen. Mit noch größerem Nachdruck als Anan drang Benjamin darauf, daß die Thora ihrem logischen Sinne gemäß, ohne Rücksicht auf irgendeine Autorität, frei ausgelegt werde: der Sohn dürfe dem Vater widersprechen, der Schüler dem Lehrer, wenn nur der Wider-

spruch sich auf innere Überzeugung gründe. Benjamin Nahawendi war zugleich der erste in diesem Kreise, der das Gebiet der religiösen Dogmen streifte. Auf irgendeine unerfindliche Weise gewann die Logoslehre des Philo von Alexandrien Macht über ihn und so lehrte er, daß sich Gott als rein geistiges Wesen an der Erschaffung der sinnlichen Welt oder an dem Akt der Sinaioffenbarung nicht unmittelbar beteiligen konnte, sondern die Weltschöpfung durch Vermittlung eines Engels vollbracht hätte; auf diesen Mittler eben bezögen sich denn auch alle biblischen Anthropomorphismen, jene Wendungen, in denen Gott als ein redendes, handelndes oder Menschengefühle äußerndes Wesen erscheint. Übrigens können die Ansichten des Benjamin auf Grund der kurzen Fragmente, die uns aus seinen hebräisch abgefaßten Werken erhaltengeblieben sind, nur schwer rekonstruiert werden.

Ebenso undurchsichtig ist in ihren Einzelheiten die Lehre eines anderen geistigen Bannerträgers der Sekte, des *Daniel al Kumissi* aus Tabaristan (gegen Ende des IX. Jahrhunderts), der gleichfalls der Urheber eines „Gesetzeskodex" war. Daniel führte den Titel eines „Resch-kalla" (Vorsitzenden wissenschaftlicher Versammlungen) und verfügte über ein tiefes Wissen, doch war er in seinen Ansichten sehr unbeständig. So bekundete er anfänglich große Hochschätzung für Anan, den er das „Haupt der Aufgeklärten" (Rosch ha'maskilim) nannte, um ihn sodann als das „Haupt der Toren" (Rosch ha'kessilim) zu schmähen. Seine Lehre stellte die Existenz der Engel in Abrede, in denen Daniel nur die Personifizierung von Naturkräften erblickte, andererseits untersagte er jedoch jede Beschäftigung mit der Astronomie, die er von der Astrologie, von der Aufstellung von Horoskopen, nicht zu unterscheiden wußte. Auf dem Gebiete des Ritus neigte er eher zum Rigorismus, so namentlich in der Auslegung der Speisegesetze.

Das Prinzip der freien Bibelauslegung richtete unter den Antitalmudisten große Verwirrung an. Das Fehlen einer festen Tradition einerseits und genau fixierter methodologischer Prinzipien andererseits rief unter den Sektierern immer wieder Unstimmigkeiten hervor. Jeder der Gelehrten setzte sich für seine eigene Art der Auslegung der biblischen Gesetze ein, die indessen nur von einem eng begrenzten Kreise gebilligt wurde. So wucherten denn innerhalb des Karäerschismas selbst in jener Zeit, da es noch der festen Form und Gestalt ermangelte, in üppigster Weise allerlei Richtungen und „Ketzereien". Um die Mitte des IX. Jahrhunderts bildete sich unter den Karäern die

Sekte der *Akbariten*, deren Begründer, der aus der nahe Bagdad gelegenen Stadt Akbar stammende Ismael, in mancher Hinsicht von der rituellen Strenge der älteren Glaubenslehrer abwich. Unter anderem stand er nicht an zu behaupten, daß der biblische Text viele Verstümmelungen aufweise, die auf Grund logischer Erwägungen oder der Konfrontierung mit anderen altüberlieferten Texten, dem samaritanischen und griechischen, verbessert werden könnten. Sein jüngerer Zeitgenosse Meschwi, der aus der syrischen Stadt Baalbek stammte, vergrößerte noch die Verwirrung in der Gesetzesauslegung und modifizierte wieder einmal manche der religiösen Bräuche. So gebot er, den Jom-Kippur stets an einem Sabbat zu begehen, aus dem Grunde nämlich, weil dieser Tag im Pentateuch „Sabbat der Sabbate" genannt wird; andererseits hielt er sich jedoch nicht an die karäische Regel, das Schebuothfest stets auf einen Sonntag fallen zu lassen, und gestattete, es gleichzeitig mit den Talmud-Anhängern zu begehen. Bei der Andacht sollte man sich stets mit dem Angesicht gen Westen, nicht aber gen Osten richten, weil Meschwi selbst östlich von Jerusalem lebte, wobei er an die Juden, die westlich von Jerusalem lebten, anscheinend ganz vergaß. Bei den Karäern galt Meschwi als ein Ketzer. In der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts bildete sich in den armenischen Gebieten des Kalifats noch eine neue Sekte, die der „Tiflisiten", die ihren Namen von der kaukasischen Stadt Tiflis erhielt, wohin der Stifter der Sekte, Musa al Safrani, aus Bagdad übersiedelte. Er scheint hier die Lehre der Akbariten mit manchen Modifikationen propagiert zu haben. Um dieselbe Zeit tauchte in Palästina die Sekte der „Malikiten" auf, deren Begründer Malik al Ramli (aus der Stadt Ramla) die von Anan herrührenden Speiseverbote verwarf. Um seine Behauptung, daß die von Anan als Speise verpönten Hähne und Hühner den reinen Vögeln zuzuzählen seien, zu bekräftigen, bestieg Malik eines Tages den Hügel, auf dem sich einst der Jerusalemer Tempel erhoben hatte, und schwor, daß dieses Federvieh auf dem Tempelaltar als Opfer dargebracht zu werden pflegte und daß es sich somit auch zur Nahrung wohl eigne.

Wie weit die Verwirrung in den Ansichten und Bräuchen der Karäer fortgeschritten war, ist aus der folgenden um das Jahr 930 abgefaßten Schilderung zu ersehen, die von einem gelehrten Karäer, *Jakub al Karkassani*, stammt. Aus der Bagdad benachbarten Stadt Karkassan gebürtig, bereiste dieser Gelehrte zu Beginn des X. Jahrhunderts die

Landschaften des Irak und Persiens, um die verschiedenen Strömungen innerhalb der karäischen Sekte näher kennenzulernen. In seinem umfangreichen, in arabischer Sprache abgefaßten Werke „Buch der Gestirne" (Kitab al-Anwar) entwirft er ein buntes Bild von den bei den Karäern herrschenden Bräuchen. Wir geben hier seine Schilderung mit Kürzungen wieder:

„Ein Teil der Karäer verbietet, Waschungen am Sabbat vorzunehmen. Andere verbieten, am Sabbat das Tablett (oder einen kleinen Tisch) mit Speisen herumzureichen und das Bett zu machen; verspüren sie aber Hunger, so begeben sie sich dorthin, wo die Speisen stehen, um sie an Ort und Stelle zu verzehren. Andere wiederum gestatten, das Tablett herumzureichen und die Kissen zurechtzulegen, doch untersagen sie, das eine wie das andere wegzuräumen, da dem Sabbatbedürfnis wohl das Herbeiholen, nicht aber das Wegräumen entspreche. Ein Teil der Karäer von Bagdad gestattet es, am Sabbat für den Bedarf der kommenden Wochentage alles das zu verrichten, was für den Bedarf des Sabbat selbst zu tun gestattet ist. Ein Teil der Karäer von Tuster untersagt es, warme Speisen für den Sabbat zurückzustellen und fordert, daß man sie vor Anbruch des Sabbat kalt stelle, und zwar aus dem Grunde, weil ihrer Meinung nach die Wärme in den Speisen schon nach Anbruch des Sabbat Veränderungen verursache; hingegen sind andere damit nicht einverstanden und gestatten sogar, die für den Sabbat bestimmten warmen Speisen in Stroh zu legen (um die Wärme zu erhalten). Manche Karäer verbieten das Kochen und Backen an allen Feiertagen mit Ausnahme des Passah, während in Tuster, wie man mir erzählte, auch noch solche Karäer unlängst hervorgetreten sind, die alles, was am Sabbat untersagt ist, auch an den Feiertagen zu tun verbieten. Es gibt Karäer, denen es als verboten gilt, am Sabbat die Wohnung zu verlassen. Bei der Feststellung des Neumondes begnügen sich die einen mit den Aussagen eines einzigen Zeugen, während den anderen die Aussage zweier Zeugen unentbehrlich erscheint. Manche unter den Karäern unterlassen in Übereinstimmung mit der Ansicht des Exilarchen (Anan) das Feiern des zweiten Feiertages sowohl am Passah- wie am Sukkothfeste, wohingegen andere dies nur am Passah-, nicht aber am Sukkothfeste zu tun pflegen. Nicht wenige unter ihnen halten sich auch an das Verbot des Anan, am Sabbat die Beschneidung vorzunehmen, doch ist die Mehrzahl der gegenteiligen Meinung".

„Während manche Karäer nur den Verzicht auf den Genuß des gesäuerten Brotes, nicht aber auch das Genießen der Mazzoth an allen sieben Passahtagen für verbindlich erklären, machen die anderen den Mazzothgenuß an allen Passahtagen zur Pflicht . . . Die einen gestatten ferner, das Fleisch von Hornvieh auch im Exil („al galia": Galuth) zu genießen, während die anderen dies untersagen. Manche Karäer nehmen keinen Anstoß daran, auch bei Andersgläubigen Fische zu kaufen, anderen gilt dies jedoch als verboten. Die einen genießen das Fleisch von einem mit Haut und Haar gebratenen Schaf, während die anderen dies aus dem Grunde verpönen, weil dabei das Fleisch zusammen mit dem Talg gebraten wird. Einem Teil der Karäer gilt das Fleisch des von den Rabbaniten (Talmudisten) geschlachteten Viehs als genießbar, wohingegen ein anderer Teil dessen Genuß verpönt. Manche von den Karäern gestatten den Genuß von Hühnerfleisch, manche dagegen nicht, während noch andere in diesem Punkte unschlüssig sind. Unter den Karäern von Basra und denen von Persien gibt es solche, die neben dem Genuß von jeder anderen Art Talg auch den der Gedärmenetzhaut und des Talgs des Dickdarms und der Lungen untersagen, dagegen nehmen andere keinen Anstoß daran . . ."

„Die alten Karäer aus Basra behaupteten, daß das Wochenfest unbedingt an einem Sonntag begangen werden müsse, nur wüßten sie nicht, an welchem Sonntag (vor oder nach Eintritt des fünfzigsten Tages nach Passah). Es gab unter ihnen auch solche, die der Meinung waren, dieses Fest wäre für die Jetztzeit überhaupt nicht verbindlich; andere wieder meinten, in der Jetztzeit seien alle Feiertage ohne Ausnahme unverbindlich und sie würden nur zum Andenken gehalten . . . Unter den Karäern von Chorossan und Dschebal waren solche anzutreffen, die die Ansicht vertraten, der verheißene Messias sei schon erschienen und wieder verschwunden, ebenso wie der Tempel (der von den Propheten verheißen war) der Tempel Serubbabels gewesen sei, dem kein anderer mehr folgen würde. Es gibt unter ihnen auch solche, die die Totenauferstehung nicht anerkennen und der Meinung sind, daß mit der in der Bibel erwähnten ‚Auferstehung' nichts anderes als die Erlösung der jüdischen Nation aus dem Exil und der Schmach gemeint sei. Ein gewisser Teil der Karäer von Bagdad behauptete, daß Chanoch (Henoch) ebenso wie der Prophet Elias eines gewöhnlichen Todes gestorben seien, da es nicht auszudenken sei, daß sie als Menschen von Fleisch und Blut gen Himmel gefahren wären".

Um nun dieser Verwirrung der Geister ein Ende zu machen, entschlossen sich die karäischen Gesetzeslehrer des X. Jahrhunderts, das von Anan proklamierte Prinzip der freien Bibelauslegung einzuschränken und diese nicht nur durch formal-logische Regeln sondern auch durch eine bestimmte Tradition zu begrenzen. Zugleich gewannen sie die Überzeugung, daß man auch auf dem Gebiete der religiösen Praxis jene Bräuche, die, wenn sie auch in der Thora nicht verankert sind, doch im Volke Wurzel gefaßt haben, nicht einfach ignorieren könne; sie sahen sich daher genötigt, die Rechtsgültigkeit dieser Bräuche als einer „angestammten Bürde" (Sebel ha'jeruscha) anzuerkennen. So blieb denn den neuen Wortführern des Karäertums nichts anderes übrig, als dem früheren engherzigen Formalismus zu entsagen. Es setzte nunmehr eine Reformationsbewegung ein, die auf die Umarbeitung der spröden Doktrin Anans zwecks ihrer Anpassung an das Leben ausging. Einer der hervorragendsten Führer dieser zu Beginn des X. Jahrhunderts einsetzenden Bewegung war Karkassani selbst, von dem eben die angeführte Schilderung herrührt, in der die in der Sekte um sich greifende Zersetzung, das traurige Erbe des vorhergehenden Jahrhunderts, so anschaulich vor Augen tritt. Dasselbe „Buch der Gestirne", dessen erster Teil die Geschichte der älteren und neueren jüdischen Sekten zum Gegenstande hat, behandelt in zwölf weiteren Teilen die Unerläßlichkeit der Forschung auf dem Gebiete der Religion, die Methoden der Gesetzesauslegung und endlich die Gesetze selbst nach ihrem Wesen und Inhalt, die hierbei nach sachlichen Gesichtspunkten in Gruppen zusammengefaßt werden; bei der Erörterung jedes der Gesetze nimmt der Verfasser kritisch Stellung zu den darauf bezüglichen Ansichten der Talmudisten und der älteren karäischen Autoritäten. Seine religionsphilosophischen Ideen brachte Karkassani in seinen Kommentaren zu den biblischen Büchern (so unter anderem zu Hiob und Kohelet) wie auch in einer besonderen Abhandlung „Über den Monotheismus" zum Ausdruck, die alle gleichfalls in arabischer Sprache abgefaßt wurden. Gleichzeitig mit Karkassani trat noch eine Reihe anderer karäischer Schriftsteller hervor, die ihre Lehren in einer gegen die Talmudisten geführten Polemik des näheren auseinandersetzten (s. unten, § 70).

Zu Zusammenstößen zwischen den Sektierern und den Talmudisten kam es nicht selten auch innerhalb der Gemeinden. Ein Widerhall dieser Konflikte ist in jenen Responsen der Gaonen zu vernehmen,

die sich auf Gesetzesübertretungen beziehen, denen willkürliche Auslegung und eine dementsprechende Modifizierung der religiösen Bräuche zugrunde lag. In einer dieser Antworten schildert der Gaon von Sura Natronai (um 860) die Ananiten mit folgenden zornsprühenden Worten: „Ketzer sind sie, die die Worte der Weisen verspotten und verachten, Jünger des Anan unseligen Andenkens, jenes Anan, der zu den durch seine Gedankenunzucht Verführten gesprochen hat: Lasset ab von der Mischna und dem Talmud, und ich werde selbst für euch einen Talmud schaffen. Noch halten sie an ihren Verirrungen fest und sind gleichsam ein Volk für sich geworden. Er (Anan) hat in der Tat für sie einen garstigen und sinnwidrigen Talmud geschaffen, wie man dies aus seinem abscheulichen Buche, das „Buch der Gebote" genannt wird, ersehen kann. Es gilt heutzutage, sie (die Sektierer) mit dem Bannfluch zu belegen, damit sie mit den Juden (den rechtgläubigen) nicht gemeinsam die Andacht in den Synagogen verrichten; es gilt, sich so lange von ihnen fernzuhalten, bis sie sich bessern und die von zwei Akademien (in Sura und Pumbadita) gutgeheißenen Bräuche befolgen". Dieser Ausschluß der Sektierer aus den Gemeinden wurde denn auch mit aller Strenge in die Tat umgesetzt. Später schritten die Talmudisten überdies zu einer literarischen Bekämpfung des Karäismus, die infolge der seit dem Anfang des X. Jahrhunderts von den Karäern in Babylonien, Palästina und Ägypten immer reger betriebenen Propaganda des Antitalmudismus zur unabweisbaren Notwendigkeit geworden war. Das Umsichgreifen des Karäertums bedeutete eine schwere Gefahr für jenes nationale Werk, in dessen Diensten viele Generationen von Gaonen gestanden hatten: für das Werk der Vereinheitlichung der Judenheit durch das Mittel der strengen nationalen Zucht. Als erster witterte diese Gefahr der feinfühligste unter den damaligen Führern der Nation, der Gaon Saadia, von dessen Wirksamkeit noch unten die Rede sein wird.

§ 63. Der Widerstreit zwischen Exilarchen und Gaonen. Der Gaon Saadia

In dem Zeitraum zwischen dem VIII. und X. Jahrhundert wurde die nationale Hegemonie Babyloniens von den Juden sowohl im Bereiche des Abbassiden-Kalifats als auch weit über dessen Grenzen hinaus anerkannt. Aus den verschiedensten Ländern pflegte man die „Syn-

hedrien" von Sura und Pumbadita um die Entscheidung religiöser und rechtlicher Fragen anzugehen. Dieser ständige Verkehr mit dem geistigen Zentrum des Judentums begünstigte die gegenseitige Annäherung der verschiedenen Teile des zerstreuten Volkes. Je weiter die Grenzen des arabischen Kalifats gezogen wurden, um so reger wurden die Beziehungen zwischen den Repräsentanten der babylonischen Akademien und den in den fernsten Ländern gelegenen Gemeinden. Der geistige Einfluß der Gaonen erstreckte sich auf die jüdischen Gemeinden Persiens und Mesopotamiens, Syriens und Palästinas, Ägyptens und Nordafrikas, aber auch auf Spanien, wo seit dem VIII. Jahrhundert die arabische Herrschaft festen Fuß gefaßt hatte. Allerorten wurden die Normen des talmudischen Rechts in die Lebenspraxis eingeführt. Die Verbreitung des Talmud folgte der des Islam auf dem Fuße. Die Araberherrschaft, die Asien, Afrika und Europa einander näher brachte, bahnte allenthalben den Weg für die von den Akademien Babyloniens ausgehende Lehre und trug zur homogenen Ausbildung der autonomen Verfassung der Diaspora bei. Unter anderen politischen Verhältnissen hätte sich eine derartig einheitliche nationale Disziplin sicherlich nicht so leicht befestigen können und die Geschicke des Judentums hätten sich wohl ganz anders gestaltet. Diesen Gedanken kleideten die synagogalen Prediger jener Zeit in die folgenden Wendungen: „Die beiden Jeschiboth (von Sura und Pumbadita) hatten weder unter der Religionsnot noch unter Judenhetzen zu leiden, und sie gerieten weder unter die Herrschaft Jawans (Byzanz') noch Edoms (Roms). Eine Wohltat erwies Gott Israel dadurch, daß er zwölf Jahre vor der Zerstörung Jerusalems (durch Nebukadrezzar) den König Jekonja mitsamt den erlesensten Männern nach Babylonien verschlagen hat, wo sich die Thora seit jener Zeit bis auf die heutigen Geschlechter ununterbrochen entwikkelt hat"[1]).

Indessen litt die Organisation der autonomen Gewalt in Babylonien an einem Krebsschaden, der unausgesetzt an ihren Kräften zehrte. Wohl vereinigte die babylonische Hegemonie die verschiedenen Teile des jüdischen Volkes zu einem Ganzen, doch fehlte es an der nötigen

[1]) Bruchstück einer aus der gaonäischen Epoche stammenden Predigt, das sich in manchen Abschriften des Midrasch Tanchuma, im Abschn. Noah, findet (das Stück fehlt in der Ausgabe von Buber). Eine ähnliche Stelle kehrt in dem Sendschreiben eines der Gaonen des IX. Jahrhunderts wieder (S. „Ha'goren", B. IV, 1903, S. 73).

Eintracht unter den Führern selbst. Die Aufteilung der Gewalt zwischen dem Exilarchen einerseits und den beiden Gaonen andererseits mußte mangels scharfer Abgrenzung der jeweiligen Kompetenzsphären immer wieder zu Streitigkeiten führen. Zwei oder drei nebeneinander bestehende, dem Exilarchen und den beiden Gaonen unterstellte Zentralbehörden, deren jede ihre eigenen „Dajanim" und Verwaltungsbeamten in den Gemeinden einsetzte, zwei oder drei Finanzbehörden, eine jede mit eigener Finanzhoheit, drei oberste Gerichtsstätten, in Bagdad, Sura und Pumbadita — all dies mußte unausbleiblich zu unliebsamen Reibereien unter den Trägern der Gewalt führen. Es fehlte eben an einer Verfassung, die die gegenseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Verwaltungsorganen in unzweideutiger Weise geregelt hätte. Die Exilarchenwürde vererbte sich in dem Geschlechte des Bostanai, doch bedurfte die Machtübernahme jedesmal der Sanktion von seiten der Gaonen, die nach dem Ableben eines Exilarchen unter den Erbberechtigten manchmal selbst die Wahl treffen konnten, wie z. B. in dem Falle des Anan. Auch viele Gerichtsentscheidungen der Exilarchen bedurften der Zustimmung der rechtskundigen Gaonen. Seinerseits erhob der Exilarch Anspruch auf das entscheidende Wort bei der Bestätigung der Gaonen in ihrer Würde, und es kam vor, daß er bei der Rivalität zweier Bewerber um das Amt des Akademiehauptes der von dem Gelehrtenkollegium getroffenen Wahl seine Zustimmung versagte. Die Abhängigkeit der geistlichen Macht von der weltlichen kam symbolisch darin zum Ausdruck, daß beide Gaonen alljährlich zur Teilnahme an der altüberkommenen Huldigungszeremonie zu Ehren des Exilarchen am „feierlichen Sabbat" (Schabbata de'rigla de'resch-galuta) nach Bagdad kommen mußten, und nur selten geschah es, daß der Exilarch sich zu dieser Feier nach Sura begab. Das Huldigungszeremoniell wurde zwar treulich beobachtet, doch empfanden die Gaonen ihre Abhängigkeit in gesellschaftlichen und geistlichen Dingen von dem in Bagdad schaltenden Beamten als äußerst lästig und ignorierten ihn nicht selten gerade in solchen Fällen, in denen er sich selbst als ausschlaggebende Instanz betrachtete.

Zu besonders schweren Zusammenstößen kam es namentlich bei der Einsetzung der Gaonen, insbesondere der von Pumbadita, die anfänglich nicht über die gleiche amtlich anerkannte Autorität verfügten wie ihre Kollegen von Sura. So weigerte sich der Exilarch (man

nimmt an, daß es Salomo ben Chisdai war) um das Jahr 755, in das Amt des Gaons von Pumbadita den gelehrten Schriftsteller Achai aus Schabcha, den Verfasser eines halachisch-haggadischen Sammelwerkes „Scheeltoth" (unten, § 69), einzusetzen und ernannte an seiner Statt seinen eigenen, dieses Amtes viel weniger würdigen Landsmann Natroi aus Bagdad. Der gekränkte Achai verließ Babylonien und wanderte nach Palästina aus. Einige Jahre später, als dieser Exilarch starb, mischten sich die Gaonen ihrerseits in die Wahl seines Nachfolgers ein, für die zwei Anwärter, Anan und Chananja (Josia), in Betracht kamen, was bekanntlich zu einer formellen Lossagung des Anan vom talmudistischen Judaismus und zur Entstehung des Karäerschismas den ersten Anstoß gab (§ 61). Manchmal fungierten zur selben Zeit je zwei Würdenträger: ein Exilarch und ein Gegenexilarch, ein Gaon und ein Gegengaon. So geschah es, daß um das Jahr 825 in Bagdad zwei Exilarchen um die Macht stritten, David und Daniel, während in Pumbadita zu gleicher Zeit ihre zwei Kreaturen, Abraham ben Scherira und Joseph bar Chija, sich gegenseitig die Gaonwürde streitig machten. Joseph war ehedem als Gerichtsvorsteher (Ab-beth-din) der Stellvertreter des Gaon Abraham und wurde als Günstling des Gegenexilarchen gleichfalls zum Gaon befördert. Als es David bald darauf gelungen war, sich in Bagdad die Alleinherrschaft zu sichern, erschienen dort zu seiner Begrüßung die beiden Gaonen von Pumbadita. Während der feierlichen Versammlung in der Synagoge, als der Kantor ausgerufen hatte: „Nun höret die Meinung der Häupter (statt „des Hauptes") der Akademie von Pumbadita!", wurde im Volke lautes Schluchzen vernehmbar, da gar viele von der schmachvollen Zwietracht zwischen den geistlichen Würdenträgern schmerzlich berührt waren. Da erhob sich R. Joseph und gab die Erklärung ab, daß er auf die Gaonwürde verzichte und in sein früheres Richteramt zurückkehre. So wurde die Rivalität der Würdenträger unter dem Drucke der öffentlichen Meinung aus der Welt geschafft.

Der obenerwähnte Streit der beiden Exilarchen wurde aber durch die Einmischung des damaligen Kalifen, des aufgeklärten Al-Mamun, geschlichtet. Zu David hielt anscheinend die Gemeinde von Pumbadita, während die von Bagdad mehr zu Daniel neigte. In diesem Widerstreit spielte nicht so sehr persönlicher Ehrgeiz eine Rolle als vielmehr die Verschiedenheit der religiösen Gesinnung: Daniel soll

nämlich der Sekte der Ananiten angehört haben oder vielmehr der Sympathien für sie verdächtigt worden sein, und so wurde denn gegen ihn der Kampf um des rechten Glaubens willen geführt. Um die gleiche Zeit war auch ein Kampf zwischen zwei Anwärtern auf die Würde des chaldäischen Patriarchen innerhalb der christlichen Kirche Babyloniens entbrannt. Jede der streitenden Parteien beider Konfessionen ging nun die Regierung von Bagdad um Unterstützung an. Der freidenkende Kalif Al-Mamun entschied den Streit im Geiste uneingeschränkter Gewissensfreiheit: er tat kund, daß es jeder mehr als zehn Personen zählenden religiösen Gemeinschaft, mögen es Christen, Juden oder Magier sein, freistehe, einen eigenen Repräsentanten zu wählen. Diese rückhaltlose Sanktion schismatischer Absplitterungen konnten sich nicht nur ernstlich überzeugte Männer sondern auch ehrgeizige Streber zunutze machen, und so nahm der Kampf um die Macht nicht selten Dimensionen an, die geradezu die Grundpfeiler der jüdischen Selbstverwaltung zu erschüttern drohten. Besonders heftig und folgenschwer wurden diese inneren Zwistigkeiten in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts.

Um das Jahr 920, als das Exilarchenamt in Bagdad von *Ukba* verwaltet wurde, entbrannte zwischen ihm und der Akademie von Pumbadita ein Streit wegen der Einsetzung von Dajanim und der Steuererhebung in der Provinz Chorassan, die der Gerichtshoheit der Gaonen unterstellt war. Als Ukba die Abgaben aus Chorassan zu seinen Gunsten einzog, rief der Gaon von Pumbadita *Kohen-Zedek* den Beistand einflußreicher Männer in Bagdad an, denen es gelang, beim Kalifen die Amtsenthebung des Ukba durchzusetzen. Ukba wurde darauf nach der Landschaft Karmissin, fünf Tagereisen östlich von Bagdad, verbannt. Bald suchte indessen der Kalif selbst (oder der „Sultan", nach der arabischen Version) diese Gegend zur Erholung auf. Auf seinen Spaziergängen in den prächtigen, seinen Palast umgebenden Gärten begegnete ihm nun alltäglich der abgesetzte Exilarch, der ihn mit wohlklingenden Versen begrüßte, wobei er deren Inhalt und Form jedesmal zu ändern wußte. Der Schreiber des Kalifen, der die Verse des Ukba aufzuzeichnen pflegte, lenkte die Aufmerksamkeit seines Herrn auf die wunderbare dichterische Gabe des Verbannten, was den Kalifen dazu veranlaßte, Ukba zu sich zu berufen; nach Anhörung seiner Bitte gestattete er ihm nicht nur die Rückkehr nach Bagdad, sondern trug ihm auch das Exilarchenamt von neuem an. Dies er-

regte jedoch den Unwillen der Bagdader jüdischen Notabeln, an deren Spitze die einflußreiche Familie *Natira* stand, und so wurde denn nichts unterlassen, um Ukba erneut die Ungnade des Hofes zuzuziehen. Ukba wurde abermals seines Amtes entsetzt und auf Befehl des Kalifen aus dem Bezirk von Bagdad ausgewiesen. Er brach nun nach dem Westen, nach „Maghreb", auf, anscheinend um den Mittelpunkt der nordafrikanischen Judenheit, Kairuwan, aufzusuchen.

Nach diesem Zwischenfall blieb das Exilarchenamt einige Jahre unbesetzt. Als ein vielen genehmer Amtsanwärter kam der Neffe des Ukba, *David ben Sakkai*, in Betracht, der sich späterhin durch seinen Kampf gegen das Gaonat traurigen Ruhm erwarb. Obwohl sich der Gaon von Pumbadita Kohen-Zedek dieser Wahl widersetzte, erteilte der Gaon von Sura der Einsetzung Davids in das Exilarchenamt seine Sanktion. Die Gelehrten und die Studierenden der Akademie von Sura begaben sich nach Davids Heimatorte, dem zwischen Sura und Bagdad gelegenen Al-Kasr, um ihm aus diesem Anlaß zu huldigen. Kohen-Zedek verweigerte dem neuen Exilarchen noch drei Jahre lang in hartnäckigster Weise seine Anerkennung, bis auch er auf das Zureden des als Wundertäter geltenden weisen Blinden Nissi Naharwani, eines ehemaligen „Resch-Kalla", d. h. eines Leiters der akademischen Konferenzen, sich schließlich mit ihm aussöhnte.

Kaum war die Exilarchenfrage erledigt, als in Sura das Gaonamt vakant wurde. Es war nicht leicht, in Babylonien einen mit der nötigen Autorität ausgestatteten Gelehrten, der der Würde des Vorstehers der ältesten Akademie gewachsen wäre, zu finden, und man entschloß sich daher einen Gelehrten von auswärts zu berufen. Um jene Zeit verbreitete sich im ganzen Morgenlande der Ruhm des jungen, aus Ägypten gebürtigen Schriftstellers Saadia al Fajumi, der sich damals zuerst in Palästina und dann in Syrien aufhielt. Von dem Wunsche geleitet, Sura durch die Heranziehung einer solchen Berühmtheit zu neuem Ansehen zu verhelfen, beriefen der Exilarch David ben Sakkai und das Gelehrtenkollegium Saadia nach Babylonien und ernannten ihn zum Gaon von Sura (928). Nun entbrannte aber ein Kampf, der für die beiden Grundfesten der jüdischen Selbstverwaltung, das Exilarchat und das Gaonat, verhängnisvoll werden sollte.

Saadia ben Joseph (geb. 882 oder 892, gest. 942), aus dem Bezirk von Fajum oder Pithom in Oberägypten gebürtig, gehörte zu den erlesensten Vorkämpfern der arabisch-jüdischen literarischen Renais-

sance. Er vereinigte in seinem Geiste die gesamte weltliche und religiöse Bildung seines Zeitalters. Ein vorzüglicher Kenner des Talmud und des ganzen jüdischen Schrifttums, war er zugleich ein hervorragender Repräsentant der damaligen arabischen Bildung (der größte Teil seiner Werke ist auch arabisch geschrieben). Die Früchte seiner enzyklopädischen Bildung kamen früh zur Reife. Schon mit dem zwanzigsten Lebensjahre ging er an die Zusammenstellung einer Enzyklopädie der Sprachwissenschaft, eines Lexikons der hebräischen Sprache, um sodann ein System der Grammatik, der Stilistik und Poetik („Sefer ha'Agron") zu schaffen. Drei Jahre später verfaßte er in arabischer Sprache ein polemisches Werk gegen die Karäer unter dem Titel „Die Widerlegung des Anan" (unten, § 70). Unmittelbar darauf nahm Saadia ein noch viel wichtigeres Werk in Angriff: eine von einem ausführlichen Kommentar begleitete Übertragung der biblischen Bücher ins Arabische. Damit wollte er vor allen Dingen die Bibel allen gebildeten Arabern sowie den arabisch sprechenden, ihrer alten Sprache nicht mehr mächtigen Juden zugänglich machen, und überdies sollte durch die vernunftgemäße Auslegung der wahre Sinn der von den Anhängern der verschiedenen Religionen und Sekten in willkürlicher Weise aufgefaßten heiligen Texte vor Mißdeutung bewahrt werden. Im Jahre 915 verließ Saadia Ägypten und siedelte nach Palästina über; von dort aus begab er sich nach Syrien und Babylonien. Auf dem Wege nach Bagdad wurde er in den heftigen Streit mithineingezogen, der um jene Zeit zwischen den babylonischen und palästinensischen Akademien im Zusammenhang mit dem Kalenderwesen entbrannt war. Die in Jerusalem neuerstandene Akademie bestritt nämlich den Akademien von Sura und Pumbadita das Recht, die Feiertagstermine festzusetzen, indem sie sich auf das alte Vorrecht der palästinensischen Patriarchen berief, der Diaspora alljährlich die Feiertagsfristen bekanntzugeben (unten, § 65). Auf das Drängen des babylonischen Exilarchen und der Gaonen hin mischte sich nun Saadia in diesen Streit ein und sprach sich für die Unabhängigkeit Babyloniens aus. Diese Stellungnahme des Saadia im Kampfe um die Hegemonie zugunsten der babylonischen Gaonen und des Exilarchen bewog nun diese dazu, ihm den altehrwürdigen Posten eines Gaon von Sura, der Geburtsstätte des Talmudismus, anzubieten.

Saadia kam nach Babylonien mit dem innigsten Wunsche, sich ganz dem Dienste an der Gemeinschaft zu widmen und das Gedeihen

der alten Akademie, in deren Hallen noch der Nachklang der Stimmen der Talmudschöpfer, des Rab und Rab Aschi, vernehmbar war, nach Kräften zu fördern. Dieser von der geistigen Metropole ausgehende Zauber mußte indessen für Saadia an Anziehungskraft erheblich verlieren, als er die gesellschaftlichen Verhältnisse der babylonischen Juden und namentlich die Gepflogenheiten der Führer des Volkes näher ins Auge faßte. Das Gaonat und die akademischen Kollegien entsprachen keineswegs ihrem hohen Berufe. Die Exilarchen konnten sich nur durch Bestechung des Kalifen und seiner Würdenträger an der Macht halten und bürdeten ihrerseits dem Volke in willkürlichster Weise Steuern auf, die dabei nicht selten auch noch durch Gewaltmaßnahmen mit Hilfe der arabischen Beamten beigetrieben zu werden pflegten. Mit diesem Mißbrauch der Amtsgewalt vermochte sich nun Saadia in keiner Weise abzufinden. So geriet er denn bald selbst in einen Konflikt mit dem Exilarchen David ben Sakkai.

Der Exilarch ließ sich nämlich einst bei der Entscheidung irgendeines eine große Nachlassenschaft betreffenden Rechtsstreites nicht von Recht und Billigkeit, sondern von durchaus eigennützigen Erwägungen leiten (es war ihm der zehnte Teil der Erbschaft in Aussicht gestellt worden) und verlangte, daß die beiden Gaonen seinen Urteilsspruch nachträglich mitunterzeichneten. Der Gaon von Pumbadita, Kohen-Zedek, stand nicht an, die Forderung zu erfüllen, und gab seine Unterschrift; dagegen hatte es Saadia als Gaon von Sura abgelehnt, der rechtswidrigen Entscheidung des Exilarchen seine Sanktion zu erteilen. Als der Exilarch darauf durch Vermittlung seines Sohnes von dem trotzigen Gaon unbedingten Gehorsam forderte, gab dieser dem Boten zur Antwort: „Kehre zu deinem Vater heim und sage ihm, daß es in der Thora heißt: Du sollst ohne Ansehen der Person richten". Nach langem vergeblichen Zureden erdreistete sich der jugendliche Bote, dem Gaon Gewaltmaßnahmen anzudrohen, worauf er ohne Umstände von den Getreuen des Saadia zur Tür hinausgeworfen wurde. Der aufgebrachte Exilarch entzog nun Saadia die Gaonwürde, verhängte über ihn den „Cherem"[1]) und er-

[1]) Der Bannfluch erstreckte sich nach der erhaltengebliebenen Urkunde (in gemischter hebräisch-arabischer Sprache) auf jeden, der „den Seïd Alfajumi, den Verderber Israels, mit seinem früheren Ehrennamen (Gaon) titulieren, sein Haus betreten, seinen richterlichen Spruch angehen, sich an ihn in einer Streitsache, bei der Ausfertigung einer Schuldverschreibung, eines Ehekontrakts oder eines Scheidebriefes wenden sollte" usw.

nannte zum Rektor von Sura einen anderen Gelehrten, einen gewissen Joseph ibn Satia. Saadia tat seinerseits David ben Sakkai in Acht und Bann und rief gemeinschaftlich mit seinen Anhängern dessen Bruder, Josia Hassan, zum Gegenexilarchen aus (930). So bildeten sich in Babylonien zwei Parteien, die des David und die des Saadia, deren jede den Kalifen und die maßgebenden Würdenträger von Bagdad für sich zu gewinnen suchte. Durch große Bestechungssummen gelang es jedoch der Partei des David, am Hofe von Bagdad die Oberhand zu gewinnen. Saadia ging seiner Würde verlustig und mußte Sura verlassen, während der von ihm ernannte Gegenexilarch nach Chorassan deportiert wurde. Doch war der Kampf noch nicht zu Ende.

Die erhaltengebliebenen Überreste der Streitschriften, die die beiden Parteien einander entgegenschleuderten, zeugen von der großen Heftigkeit, mit der der Kampf ausgefochten wurde. An der Spitze der Gegner des Saadia und der Parteigänger des Exilarchen stand der reiche Bagdader Kaufmann Aaron ibn Sardschado, der auch auf die Gelehrtenwürde Anspruch machen zu können glaubte. In der von diesem Widersacher des Saadia veröffentlichten Streitschrift wurden verschiedene angeblich von „palästinensischen Zeugen" bestätigte Verunglimpfungen des Gaon aneinandergereiht: so sollte er von zum Judentum bekehrten Heiden aus dem Bezirk von Fajum abstammen, ferner hätte er sich allerlei Gesetzesübertretungen, so z. B. das Tragen am Sabbat, zuschulden kommen lassen, die Beobachtung mancher religiösen Bräuche unterlassen und sei überhaupt ein ausgesprochener Freidenker (Epikoros). All diese Anwürfe mochten in der verhältnismäßig freien Denkungsart des Saadia und in der Weite seines Gesichtskreises ihren letzten Grund gehabt haben. Zur Entkräftung dieser Streitschrift schrieb Saadia sein „Buch des Verbannten" („Sefer ha'galuj", mit dem arabischen Titel „Kitab al tarid"), in dem er den Angriffen seiner Widersacher mit Würde entgegentrat. „Dieses Buch zu schreiben — heißt es darin —, sah ich mich dadurch veranlaßt, daß sich die Menge, aus Haß gegen die Weisheit und von dem Wunsche getrieben, in unserem Volke weder Wissen noch Gerechtigkeit aufkommen zu lassen, gegen mich auflehnte". Saadia beruft sich auf seine frühere Wirksamkeit und zählt seine Werke auf, um die Grundlosigkeit des ihm gemachten Vorwurfes des Freidenkertums vor Augen zu führen. Außer diesem Buche, von dem sich nur ein Bruchstück erhalten hat, verfaßte Saadia im Laufe jener sieben Jahre, als

er in Bagdad unter dem Drucke des auf ihm lastenden Bannfluches in Einsamkeit lebte, noch eine Reihe anderer Werke. In diesen Jahren widmete er sich ganz der literarischen Tätigkeit, schrieb Kommentare zur Bibel, talmudische Untersuchungen sowie Gedichte religiösen Inhalts. Die Lieblingsbeschäftigung des Saadia war aber die Religionsphilosophie. In den traurigen Jahren des Ungemachs verfaßte er in arabischer Sprache das bedeutsamste seiner Werke, das seinen Namen für alle Zeiten unsterblich machte, den Traktat „Glaubenslehren und Beweisführungen", der ein ganzes System der Philosophie des Judaismus in sich schließt (unten, § 71).

Die langwierigen Zänkereien unter den höchsten Vertretern der jüdischen Selbstverwaltung wirkten in ungünstigster Weise auf das Gemeindeleben zurück. Das Volk litt schwer unter der Zerrüttung der zur Regelung seines inneren Lebens berufenen Zentralbehörden. So fanden sich denn wohlgesinnte Männer, die den Entschluß faßten, dem unheilvollen Zwist ein Ende zu machen. Die zwischen den Vertretern der beiden Parteien angeknüpften Verhandlungen hatten Erfolg, und bald schlossen David ben Sakkai und Saadia in Bagdad in feierlichster Weise Frieden miteinander. Saadia wurde nun in sein Amt als Rektor der Akademie von Sura erneut eingesetzt (937). David ben Sakkai starb schon drei Jahre nach der erfolgten Versöhnung, und auch Saadia überlebte seinen ehemaligen Widersacher nur kurze Zeit. Die Aufregungen der Kampfperiode und die angestrengte geistige Arbeit untergruben die Gesundheit des großen Gaon. Er starb im Jahre 942, im Alter von fünfzig Jahren.

§ 64. Das letzte Jahrhundert der babylonischen Hegemonie (942—1040)

David ben Sakkai war der letzte Patriarch, dem von Amts wegen die Gewalt über die jüdischen Gemeinden des ganzen Kalifats von Bagdad zustand. Mit seinem Tode geht das Exilarchat allmählich unter, da um diese Zeit die Gewalt der abbassidischen Kalifen, an der die Dynastie der jüdischen „Fürsten" ihren Rückhalt hatte, selbst in Zersetzung begriffen ist. Es ist gewissermaßen symbolisch, daß der Tod des David ben Sakkai und der des Kalifen von Bagdad Al-Radi, der als letzter der Abbassiden offiziell noch als „Gebieter der Rechtgläubigen" im ganzen Morgenlande galt, in ein und dasselbe Jahr

fällt (940). Die Nachfolger der beiden Gebieter, des muselmanischen wie des jüdischen, führen ein nur kümmerliches Dasein. Die jüdische Dynastie der Bostanaiiden schien gleichsam erloschen zu sein, so daß nicht einmal die Chronisten des Loses der letzten Vertreter dieses Geschlechts gedachten. Der Sohn und Nachfolger des David ben Sakkai, Jehuda, überlebte seinen Vater nur um sieben Monate. Des verwaisten Enkels des David nahm sich der Gaon Saadia an. Mit liebevoller Sorgfalt widmete sich der Gaon von Sura der Erziehung und der Ausbildung des Enkelkindes des Mannes, der einstmals sein Gegner war. Nach dem Ableben Saadias stand aber der minderjährige Prätendent völlig schutzlos da. So blieb das Exilarchenamt, wie es scheint, lange Zeit unbesetzt. Die späteren Exilarchen, die man kaum dem Namen nach kennt, spielten in der jüdischen Öffentlichkeit keine irgendwie bedeutsame Rolle mehr[1]).

Mit dem Niedergange des Exilarchats mußte ein Teil seiner Funktionen auf die Gaonen und die Gelehrtenkollegien der beiden Akademien übergehen. Die traurigen Anzeichen des Verfalls traten indessen auch hier unverkennbar zutage. Die älteste der Akademien, die von Sura, büßte mit dem Tode ihres großen Rektors Saadia ihre Bedeutung ein. Der Amtsnachfolger des Saadia, sein einstmaliger Rivale Joseph ibn Satia, vermochte die alte Pflanzstätte des Wissens von dem unabwendbaren Verfall nicht mehr zu retten. Die Zahl der Gelehrten und Studierenden in Sura verringerte sich zusehends und auch die Einnahmen der Akademie, die sich aus den von verschiedenen Gemeinden gestifteten Spenden zusammensetzten, schmolzen empfindlich zusammen. So geschah es, daß die ruhmvolle, noch von dem großen Amoräer Rab begründete Akademie, die mit Unterbrechungen sieben Jahrhunderte lang in Blüte stand, nunmehr ihre Pforten endgültig schließen mußte (um 948). Damit war zugleich auch dem

[1]) Über die Exilarchen der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts sind uns nur verworrene Nachrichten überliefert. So berichtet Nathan Babli, ein Zeitgenosse des Saadia, über einen Bewerber um das Exilarchenamt, der in der Stadt Nisibis aufgetaucht war: kaum hatte er jedoch nach dem Tode des David ben Sakkai das Amt angetreten, als er mitten auf dem Markte von einem fanatischen Muselmanen wegen „Verdammung des Nichtswürdigen" (des Propheten Mohammed) ermordet wurde. Gegen Ende des X. Jahrhunderts bezeugt der Gaon Scherira, daß vom Exilarchengeschlechte nur ein einziger in kindlichem Alter stehender Nachkomme übriggeblieben sei. Dieser letzte Sproß der Dynastie scheint später unter dem Namen Hiskia zum Exilarchen ernannt worden zu sein (s. unten, am Ende dieses Paragraphen).

Amte des Gaon von Sura für lange Zeit der Boden entzogen. Erhalten blieb nur die zweite Hochschule, die von Pumbadita. Die Gaonen von Pumbadita hielten gemeinsam mit ihrem Gelehrtenkollegium noch ein ganzes Jahrhundert lang die ehrwürdige Autorität des talmudischen Zentrums, die altüberkommene babylonische Hegemonie aufrecht, und doch entglitt die Führung immer mehr den Händen der babylonischen Judenheit, um sich allmählich westwärts, nach Afrika und dem fernen arabischen Spanien zu verschieben. So sehen sich denn die Gaonen der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts genötigt, die Gemeinden dieser Länder um materielle Hilfe zu bitten. Nicht ohne Schmerzen sehen die Repräsentanten des babylonischen Judentums den immer weiter um sich greifenden Dezentralisierungsprozeß, die unausbleibliche Folge der neuen Konstellation in der Diaspora.

Gleichwie der Akademie von Sura war auch der von Pumbadita ein ruhmreiches Ende beschieden: brach die Wirksamkeit jener mit dem Ableben des Saadia, des aufgeklärtesten unter den Gaonen, ab, so standen dieser zuletzt als Gaonen die überragenden Rechtsgelehrten *Scherira* und sein Sohn *Hai* vor. In demselben Maße als Saadia die fortschrittliche und weltliche Strömung im Gaonat verkörperte, repräsentierten seine Nachfolger in Pumbadita die für ihre Zeit mehr charakteristische konservative, streng an den Talmud sich haltende Richtung. Während seiner dreißigjährigen Verwaltungstätigkeit an der Spitze des gelehrten Gerichtskollegiums (um 968—998) mühte sich Scherira unablässig um die Verbreitung der talmudischen Gesetzgebung vermittels der Versendung von Antworten auf die von den verschiedenen Gemeinden einlaufenden Anfragen über zivilrechtliche und in der religiösen Praxis auftauchende Fälle. In seinen Entscheidungen pflegte Scherira die religiösen Gesetze im Sinne einer Verschärfung ihres vorbeugenden und prohibitiven Charakters zu deuten. Diese von einer übermäßigen Hochschätzung der alten Überlieferungen stammende Strenge bezweckte den Schutz der Rechtgläubigen gegen die Einflüsse der die „mündliche Lehre" bekämpfenden karäischen Propaganda wie gegen jedes Freidenkertum überhaupt. Von denselben konservativen Erwägungen ließ sich der Gaon von Pumbadita auch bei der Abfassung seines eine Anfrage aus Afrika beantwortenden, die Entwicklung des Talmud behandelnden historischen „Sendschreibens" leiten (s. unten, § 72). In dieser geschichtlichen Begründung der „mündlichen Lehre" schildert Scherira die un-

unterbrochene Kette der Hüter und Förderer dieser Lehre, der Schöpfer des talmudischen Judaismus von Jehuda ha'Nassi bis zu dem Geschlechte des Verfassers des „Sendschreibens" selbst. Hierbei wird besonders die führende Rolle, die Babylonien bei dem Aufbau des Talmud zugefallen ist, in den Vordergrund gerückt sowie die Vorrangstellung, die Pumbadita im Gegensatz zu Sura in der ganzen arabischen Zeitperiode einnahm — ein Zug des für den Verfasser bezeichnenden lokalen Patriotismus.

Bei der Erfüllung der vielfachen Amtsobliegenheiten, die Scherira als dem geistigen Oberhaupte der babylonischen Juden zustanden, stand ihm (seit 986) sein Sohn Rabbi Hai zur Seite, der den Titel eines „Gerichtsvorstehers" (Ab-beth-din), d. h. des Stellvertreters des Gaon in der Oberleitung des Gelehrtenkollegiums, führte. Viele Urteilssprüche und Rechtsentscheidungen wurden im Namen beider Gelehrten zugleich versandt. Der Amtstätigkeit des Scherira und des Hai blieb anscheinend ungeachtet der großen Popularität, deren sich diese Männer erfreuten, eine Opposition dennoch nicht erspart. Den Gegnern des Kollegiums von Pumbadita aus der Mitte der „ehrlosen Juden" gelang es, den Gaon und seinen Sohn bei dem Kalifen von Bagdad anzuschwärzen. Zu dieser Denunziation mochte die Verstimmung einer in einen Rechtsstreit verwickelten Partei über den für sie ungünstig ausgefallenen Urteilsspruch des gaonäischen Obergerichts Anlaß gegeben haben, oder aber eine Amtshandlung irgendeines der lokalen „Dajanim", die R. Hai selbst als „Richter von Sodom, Räuber, die sich fremdes Eigentum aneignen" kennzeichnete. Nicht ausgeschlossen ist es auch, daß man dem Kalifen die weitverzweigten Beziehungen des Gaon und seines Sohnes zu den jüdischen Gemeinden jener Länder anzeigte, die vom Kalifat von Bagdad längst abgefallen waren und ihm feindlich gegenüberstanden. Diese Beschwerde oder Denunziation führte dazu, daß von dem Kalifen (Kadir) der Befehl erging, Scherira und Hai gefangenzusetzen, ihren ganzen Besitz aber, „ohne ihnen auch nur etwas zur Ernährung zu überlassen", einzuziehen. Bald wurden sie indessen freigegeben und in ihre früheren Ämter wieder eingesetzt. Kurz vor seinem Tode überließ Scherira, ein fast hundertjähriger Greis, das Gaonamt ganz seinem Sohne. Der Amtsantritt des Hai ging in höchst feierlicher Weise vor sich. Am ersten Sabbat nach dem Tode Scheriras las man in der Synagoge das Kapitel von der Salbung Salomos durch den greisen König Da-

vid vor und rief dabei aus: „Und Hai bestieg den Thron seines Vaters Scherira, und seine Macht befestigte sich mehr und mehr!"

Rabbi Hai, der nahezu vierzig Jahre (998—1038) das Gaonamt in Pumbadita bekleidete, übertraf noch seinen Vater an Tiefe und Vielseitigkeit des Wissens. Eine hervorragende Autorität auf dem Gebiete der talmudischen Rechtskunde, beschäftigte er sich zugleich mit biblischen Untersuchungen, brachte der Moralphilosophie ein besonderes Interesse entgegen und war auch in der arabischen Literatur bewandert. Viele seiner gaonäischen Sendschreiben und die umfangreichsten seiner das talmudische Recht behandelnden Werke verfaßte er in arabischer Sprache (so die Bücher „Kauf und Verkauf", „Gesetze über die Eidesleistungen" u. a., die von späteren Schriftstellern ins Hebräische übertragen worden sind). Neben den das talmudische Recht behandelnden Werken verfaßte Hai eine Reihe von Schriften zur hebräischen Grammatik, Lexikographie und Bibelexegese, und brachte überdies in seinen Sendschreiben viele Gedanken über die die damaligen gebildeten Kreise in Spannung haltenden religionsphilosophischen Fragen zum Ausdruck (s. unten, § 69). Die Autorität des Hai stand so hoch, daß man sich mit Fragen an ihn sogar aus jenen Ländern wandte, in denen sich bereits selbständige Akademien gebildet und bedeutende Gelehrte auf allen Wissensgebieten hervorgetan hatten, so aus Ägypten, Kairuwan, Spanien. In Babylonien selbst teilte Hai eine Zeitlang seine geistliche Gewalt mit seinem Schwiegervater, *Samuel ben Chofni*, der das längst abgeschaffte und nunmehr wiederhergestellte Amt des Akademievorstehers von Sura mit dem Titel eines Gaon bekleidete (um 1010—1034). Ein aufgeklärter Geist, ein Verehrer der philosophischen Ideen des Saadia, scheint Samuel ben Chofni in gar mancher Hinsicht anderer Meinung als sein einflußreicher, konservativ eingestellter Schwiegersohn gewesen zu sein, und so blieb er denn, mehr Schriftsteller als Mann der Öffentlichkeit, fast ganz im Hintergrunde. Am Vorabend des Unterganges der babylonischen Hegemonie sollte für einen kurzen Augenblick das Gaonat von Sura wieder erstehen, gleichsam dazu, um mit dem Gaonat von Pumbadita gemeinsam zu Grabe getragen zu werden. Der letzte Gaon von Sura, Samuel ben Chofni, starb im Jahre 1034 und bald folgte ihm im Tode auch der letzte Gaon von Pumbadita, Rabbi Hai (1038).

Das Ableben des allgemein beliebten geistigen Führers rief in den

jüdischen Gemeinden der gesamten Diaspora tiefempfundene Trauer hervor. In der Person des Hai beweinten die Zeitgenossen den letzten allgemein anerkannten, in der Urheimat des Talmud wirkenden Gaon. Die Nachricht von seinem Tode bewegte den Führer der Judenheit im damaligen arabischen Spanien, Samuel ha'Nagid, zu folgenden Versen:

„Fort ist die Wahrheit aus Pumbadita und Sura . . .
Ins Grab ging er (Hai), ohne einen Sohn zu hinterlassen,
Und nie mehr wird die Thora ihren alten Hafen anlaufen.
Doch hat er Kinder in den Ländern der Araber und in denen Edoms,
Die er im Geiste des Talmud aufzog und zu Meistern ausbildete".

Diese „Kinder" der Gaonen in den neuen Zentren der Hegemonie waren sich jedoch dessen wohl bewußt, daß dem babylonischen geistigen Zentrum eine Wiedergeburt nicht mehr beschieden sei. Zwar versuchten die Schüler des Hai an seiner Statt in Babylonien einen anderen zu wählen und riefen zum Haupt der Akademie von Pumbadita *Hiskia*, einen Nachkommen des ehemaligen Exilarchen David ben Sakkai, aus, der in seiner Person die Gaonwürde und die Exilarchenwürde vereinigen sollte; doch war dieser nur dazu ausersehen, den beiden Würden zugleich gleichsam das letzte Geleit zu geben. Es fand sich ein Denunziant, der den selbstherrlichen jüdischen „Fürsten" bei dem Kalifen von Bagdad anzeigte. Hiskia wurde ergriffen, in den Kerker geworfen, und sein Besitz fiel den gierigen Höflingen zur Beute[1]). Die Söhne des Hiskia flüchteten nach Pa-

[1]) Die Episode, von der ohne Angabe der Urquelle der Chronograph Ibn-Daud in seinem „Sefer ha'kabbala" berichtet, bleibt überaus undurchsichtig. Die Katastrophe geschah unter dem Kalifen Kaim (1031—1075), als im Bezirk von Bagdad die Gewalt faktisch in den Händen der persischen Sultane, der Buiden, lag, die bald darauf ihrerseits von den türkischen Seldschuken verdrängt wurden. Bei der damaligen Anarchie waren falsche Anschuldigungen gegen wohlhabende Männer zwecks Konfiskation ihres Besitzes nichts Ungewöhnliches. Obwohl dem Exilarchen, nach dem Zeugnis des damaligen arabischen Schriftstellers Ibn-Hazm (um 1013), „keine Gewalt über die Juden zustand und er sich nur eines Ehrentitels erfreute", mochte dennoch der erste Fall einer Vereinigung des Exilarchentitels mit der geistlichen Gaonwürde das Mißtrauen der fanatisierten persischen Schiiten erregt haben. Es scheint ein gewisser Zusammenhang zwischen der Verhaftung des Hiskia und der vorhergehenden Einkerkerung des Scherira und Hai bestanden zu haben: in beiden Fällen lief die ganze Sache schließlich auf Einziehung des Besitzes der Gefangengenommenen hinaus. In einer späteren Chronik („Schebet Jehuda", Nr. 42) wird das Ende des Exilarchats auf Grund alter Überlieferungen folgendermaßen geschildert: „Als die Babylonier schließlich auf die hohe Stellung des *Nassi* (Exilarchen) aufmerksam wurden, regte sich in ihren

lästina, und seine Nachkommen ließen sich später in Spanien nieder. So fiel das ruhmgekrönte babylonische Gaonat nach vier Jahrhunderte langem Bestehen. Die Urheimat des Talmud büßte die geistige Hegemonie im Judentum für immer ein.

Großen die Mißgunst und im Volke begann man zu sprechen: Seht nur, wie die Juden mächtig werden, bald werden sie sich unter der Anführung der Nachkommen des Königs David erheben, um uns zu unterwerfen! Sie entschlossen sich daher, den Nassi bei seiner Fahrt durch die Stadt zu ermorden, um sodann auch an die jüdischen Ältesten Hand zu legen. Als man im Hause des Königs (des Kalifen) davon Kunde erhielt, eilte man dem Nassi zu Hilfe, doch war er schon tot, und es gelang nur, die übrigen zu retten. Angesichts des Vorgefallenen entschlossen sich die Juden, die Nassiwürde für die Zukunft abzuschaffen". Im Andenken des Volkes hat sich überhaupt die Vorstellung von einem gewaltsamen Ende des Exilarchats erhalten, die sich wohl in Anlehnung an den sechs Jahrhunderte früher erfolgten Untergang des palästinensischen Patriarchats gebildet hatte.

Drittes Kapitel

Die autonomen Zentren in Palästina und Ägypten bis zu den Kreuzzügen

(X.—XI. Jahrhundert)

§ 65. Palästina vor der Zeit des Fatimidenkalifats

Aus den ersten drei Jahrhunderten der muselmanischen Ära dringen zu dem Geschichtsschreiber fast gar keine Nachrichten über die Geschicke der Juden im arabischen Palästina. Im undurchdringlichen Nebel der Legenden verschwimmt das schicksalsvolle Ereignis der jüdischen Geschichte: die Unterwerfung Palästinas durch die Araber im Jahre 638 (§ 55). Was mit den Juden nach diesem Ereignis geschehen sein mochte, ist rätselhaft. Umstritten bleibt sogar die Frage, ob sich die Juden in Jerusalem, das nunmehr die heilige Stadt des Islam geworden war, frei aufhalten durften. Nur die Nachrichten über die allgemeine politische Lage in dem damascenischen Kalifat der Omajaden sowie manche Andeutungen in den Chroniken lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß jüdische Gemeinden um jene Zeit sowohl in Jerusalem als auch in anderen palästinensischen Städten bestanden haben (§ 56). Ob sie nun hierbei einheitlich organisiert und einem gemeinsamen autonomen Landeszentrum untergeordnet oder ob sie der allgemeinen Zentralgewalt der babylonischen Gaonen unterstellt waren, bleibt ungewiß. Über die ersten zwei Jahrhunderte des Bagdader Kalifats besitzen wir indessen sich indirekt auch auf die Juden Palästinas beziehende Nachrichten, die in den geographischen und die Verwaltungsordnung behandelnden Schriften der damaligen arabischen Geographen zu finden sind.

Im VIII. und IX. Jahrhundert war Palästina als Provinz des Kalifats von Bagdad diesen Beschreibungen zufolge in zwei Militärverwaltungsbezirke (dschund) eingeteilt: in *Filastin* oder den eigentlich

palästinensischen Bezirk, d. i. das ehemalige Judäa, und *Urduun* oder den Jordanbezirk, d. i. Galiläa. Das Verwaltungszentrum von Filastin war damals nicht mehr Jerusalem, sondern die Stadt *Ramleh*, die auf halbem Wege zwischen jenem und der Hafenstadt Jaffa gelegen war. Dagegen galt als die Hauptstadt von Urduun oder Galiläa nach wie vor *Tabaria* (Tiberias). Ramleh wurde noch unter den Omajaden erbaut, die dort die Einwohner der benachbarten Stadt Lydda ansiedelten, gelangte aber erst unter den Abbassiden zur Blüte. Die Stadt besaß zahlreiche Märkte und trieb ausgedehnten Handel. Von Ramleh gingen nach verschiedenen Richtungen Handelswege aus. Unter anderem nahm hier die dem Meereswege parallel, an Jaffa und Gaza vorbei, über El-Arisch „durch den Sand" führende Karawanenstraße nach Ägypten ihren Anfang, deren Endpunkt Fostat, die Hauptstadt des arabischen Ägypten, war. Transjordanien aber gehörte zu dem syro-palästinensischen Bezirk von Damaskus („Dschund Dimaschk").

Die geistige Hauptstadt von Palästina war jedoch auch jetzt Jerusalem, die heilige Stadt dreier Religionen (das arabische „Al-Kuds"), in der sich hochragende Moscheen, Kirchen und Synagogen erhoben. Der arabische Schriftsteller Mukadassi, selbst aus Jerusalem gebürtig (er lebte in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts), schildert den damaligen Zustand der Stadt in folgender Weise: „In Jerusalem — so beginnt er — ist es nie sehr kalt oder sehr heiß, und der Schneefall ist hier eine große Seltenheit. Die Häuser sind in Jerusalem aus Stein erbaut; prächtigere und festere wirst du nirgends finden, wie du auch nirgends anständigere Leute als die Bewohner Jerusalems oder ein angenehmeres Leben oder reinlichere Handelsstraßen oder eine größere Zahl heiliger Stätten finden wirst. Es ist überreich an allerlei Meistern und Ärzten, und so fühlt sich denn das Herz jedes vernünftigen Menschen zu ihm hingezogen. Das ganze Jahr hindurch fehlt es auf seinen Straßen nie an Ausländern . . . Und doch hat die Stadt auch manche Schattenseiten aufzuweisen. In den Büchern Moses' (?) heißt es, Jerusalem sei ein goldenes Gefäß voll Skorpione. Und fürwahr, nirgends wirst du unsauberere Badehäuser und drückendere Steuern finden als in der heiligen Stadt. Gelehrter Männer (muselmanischer) gibt es da wenig, Christen aber viel, und sie benehmen sich auf öffentlichen Plätzen in überaus ungezwungener Weise. Auf den Marktplätzen und in den Karawansereien wird ein großer Zoll von den dort feilgebotenen Waren erho-

ben; an den Toren stehen Polizeibeamte, so daß niemand irgendeinen für den Lebensunterhalt notwendigen Gegenstand außerhalb der dazu bestimmten Orte kaufen kann . . . Überall in Jerusalem gewinnen die Christen und die *Juden* die Oberhand, während die Moschee leer steht. Die Stadt ist kleiner als Mekka, doch viel größer als Medina. Sie ist übervölkert, da hier viel Volk von Osten und Westen her, Christen wie Juden zusammenströmen".

Dem persischen Reisenden Nasiri-Chosrau, der Jerusalem im Jahre 1047 besuchte, fiel besonders das dort herrschende rege Treiben auf. Er berichtet, daß die Muselmanen, die verhindert sind, den „Chadsch" (die Wallfahrt) nach Mekka zu unternehmen, ihrer religiösen Pflicht durch die Wanderung nach Jerusalem Genüge tun, wo sie alle für Mekka vorgeschriebenen Zeremonien vornehmen können. Manchmal sammeln sich hier bis 20000 solcher Pilger an, von denen viele ihre Kinder mit sich bringen, um deren Beschneidung in Jerusalem in feierlicher Weise vorzunehmen. „Aus den Gebieten der Rumer (Byzanz) und anderen Ländern kommen nach Jerusalem auch viele Christen und *Juden*, um ihre Kirche und Synagoge zu besuchen". Des weiteren berichtet der Verfasser, daß die ständige Einwohnerschaft der Stadt nahezu 20000 Köpfe zählt und daß viele Bewohner dem Handwerk nachgehen; jedem der Handwerke sei eine besondere Ladenreihe zugewiesen.

Auch der Hauptstadt des Bezirks von Urduun, Tabaria oder Tiberias, kam sicherlich eine wichtige wirtschaftliche und kulturelle Bedeutung zu, da man sie sonst wohl kaum zum Mittelpunkt des Bezirks gewählt hätte, doch ist über die Rolle, die die Juden dort gespielt haben, nur sehr wenig bekannt. Die ehemalige Residenz der jüdischen Patriarchen scheint, nachdem das geistige Zentrum unter den Arabern sich aus Galiläa wieder nach Judäa, nach Jerusalem und Ramleh, verschoben hatte, ihre Bedeutung eingebüßt zu haben. Der erwähnte, im Lande aufgewachsene Mukadassi schildert Tiberias als die an den Ufern des gleichnamigen Sees gelegene Stadt, die durch ihre heißen Heilquellen besonderen Ruhm genieße. Da die Stadt in der tiefen Jordantalmulde liege, hätten die Einwohner im Sommer unter einer unerträglichen Hitze zu leiden. Im Volke soll, wie er erzählt, die folgende witzige Redewendung in Umlauf gewesen sein: „Zwei Monate im Jahre hüpfen die Einwohner von Tabaria der bissigen Flöhe

wegen herum, zwei Monate essen sie sich an Früchten übersatt, zwei Monate führen sie Krieg gegen die Wespen, die sie mit Wedeln von den Süßfrüchten wegtreiben, zwei Monate laufen sie nackt wegen der sommerlichen Hitze herum, zwei weitere Monate blasen sie die Rohrflöte und die zwei letzten waten sie durch den Schmutz (im Winter)". Von den anderen Städten des Bezirks von Urduun erwähnen die Zeitgenossen häufiger nur die Küstenstädte Tyrus, Akko und Haifa. Die im Inneren dieser Landschaft gelegenen Städte gravitierten eher nach dem transjordanischen „Dschund Dimaschk", da Tiberias mit Damaskus durch die kürzeste Karawanenstraße verbunden war. Von den zwischen Palästina und Syrien gepflegten Handelsbeziehungen und ihrem gegenseitigen Güteraustausch war bereits oben die Rede (§ 59).

Aus allen Berichten der Zeitgenossen ist zu ersehen, daß unter der arabischen Herrschaft Judäa innerhalb Palästinas von neuem jene Vorrangstellung erlangte, die es in den letzten Jahrhunderten der römischen Herrschaft an Galiläa hatte abtreten müssen. Die Bevölkerung Judäas war viel zahlreicher als die von Galiläa. Die aus dem Ende des VIII. Jahrhunderts stammenden Steuerrollen bezeugen, daß die alljährlichen Steuereingänge sich auf die drei Dschunden folgendermaßen verteilten: während der von Damaskus 420 000 Denare und der von Filastin-Judäa 310 000 einbrachte, gingen aus Urduun-Galiläa nur 96000 Denare ein. Im VIII. Jahrhundert erfuhr die jüdische Bevölkerung Judäas eine Vergrößerung durch den Zustrom der in Babylonien verfolgten Ananiten oder Karäer, jener „um Zion Trauernden" (Abele Zion), die in Palästina, der Urheimat der Bibel, ihrer Sekte zu einem durchschlagenden Erfolg zu verhelfen hofften. In der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts wurde Palästina von den Bagdader Kalifen unabhängig. Der Statthalter des Kalifen in Ägypten, Ibn-Tulun, rief sich nämlich in seiner Provinz zum unabhängigen Gebieter aus und dehnte im Jahre 887 seine Herrschaft auch auf Syrien und Palästina aus. Dreißig Jahre später gelangten diese Provinzen wieder unter die Gewalt von Bagdad, von dem sie indessen in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts endgültig abfielen. Sie bildeten ein besonderes Kalifat unter der Herrschaft der Fatimiden. Um die gleiche Zeit machte sich auch unter den palästinensischen Juden das Bestreben bemerkbar, vom babylonischen

Zentrum, von der Gaonengewalt in Sura und Pumbadita, abzufallen. Schon im IX. Jahrhundert finden wir in Palästina ein Gelehrtenkollegium mit einem Vorsitzenden (Rosch ha'chabura) an der Spitze, dessen Autorität in den mit dem Kalenderwesen zusammenhängenden Fragen sogar von den Exilarchen und den Gaonen Babyloniens anerkannt wurde. Später scheinen die Ansprüche Palästinas auf die Hegemonie mit noch größerem Nachdruck geltend gemacht worden zu sein, so daß sie in Babylonien auf starken Widerstand stoßen mußten. Die Rivalität der beiden jüdischen Zentren spitzt sich besonders zu Beginn des X. Jahrhunderts zu.

Die Oberleitung der talmudischen Akademie von Palästina (in Jerusalem oder dem nahegelegenen Ramleh) hatte damals ein tatkräftiger Gelehrter namens *Ben-Meir* inne. Bei einem Besuch in Bagdad, der in die Zeit der langwierigen Zwistigkeiten zwischen dem Exilarchen Ukba und den Gaonen (§ 63) fiel, gewann Ben-Meir angesichts dieser Streitigkeiten und der zwischen den Gaonen selbst herrschenden Rivalität die Überzeugung, daß das geistige Zentrum in Babylonien seinem Verfall entgegengehe und daß die palästinensische Akademie nunmehr ihren Ansprüchen auf die Rolle eines nationalen Synhedrion mit Erfolg Geltung verschaffen könne. Die Palästinenser entschlossen sich nun, als Vorwand für einen offenen Kampf gegen die Babylonier denselben Punkt zu wählen, um den sich schon einstmals der Widerstreit der beiden Hegemoniezentren gedreht hatte: das Recht der Kalenderaufstellung und der Feiertagsfestsetzung. Wiewohl durch die im IV. Jahrhundert erfolgte Ersetzung der Methode der unmittelbaren Beobachtung der Mondphasen durch die der mathematischen Berechnung die Kalenderaufstellung nicht länger ein Monopol der palästinensischen Patriarchen und Akademien bleiben konnte, glaubten die palästinensischen Gelehrten dennoch, zur Berechnung der Kalenderfristen eher als ihre Rivalen berufen zu sein. Ihre Bestrebungen gingen dahin, dem Kalender eine Art „Kiblah" aufzupfropfen, d. h. die Feiertagstermine in der ganzen Diaspora, zur Vermeidung eines nicht gleichzeitigen Feierns der Gedenktage in den verschiedenen Ländern, von der palästinensischen Zeit abhängig zu machen. Die Gefahr einer solchen Diskrepanz war im Jahre 921, als es zwischen den palästinensischen und babylonischen Gelehrten zu einer Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Terminbestimmung für

das Passahfest des folgenden Jahres gekommen war, in der Tat nicht gering. Den Berechnungen des Ben-Meir zufolge sollten nämlich die nächsten Herbstmonate Cheschwan und Kislew nicht vollzählig sein (d. h. nur 29 Tage zählen); aus diesem Grunde ließ er in Jerusalem, in der Versammlung von Andächtigen auf dem Ölberge, feierlich verkünden, daß das nächste Passah des Jahres 922 (4682 der jüdischen Zeitrechnung) mit einem Sonntag beginnen werde. Hingegen verkündeten die babylonischen Akademien, daß die Herbstmonate in dem betreffenden Jahre vollzählig, d. i. dreißigtägig, sein würden, weshalb auch das Passah um zwei Tage später, also erst am Dienstag beginnen werde. Die Lage wurde immer peinlicher: es drohte die Gefahr, daß die Juden in den verschiedenen Ländern ihr allnationales Fest an verschiedenen Tagen begehen würden. Der Bagdader Exilarch David ben Sakkai und die Gaonen von Sura und Pumbadita versuchten zwar dem gefährlichen Zwiespalt durch an Ben-Meir gerichtete Sendschreiben zuvorzukommen, doch blieb dieser unbeugsam. Da rief nun der Exilarch die Vermittlung des jungen, aus Ägypten gebürtigen Gelehrten Saadia, des nachmaligen berühmten Gaon, an, der als neutraler Dritter den Streit in unparteiischer Weise schlichten sollte. Saadia übersiedelte damals gerade aus Palästina nach der syrischen Stadt Aleppo (Achlab), um sich von dort weiter nach Bagdad zu begeben. Auf Wunsch des Exilarchen und der Gaonen wandte er sich mit einem offenen Schreiben an alle Gemeinden und ersuchte sie, der maßgebenden Entscheidung der Gelehrtenkollegien Babyloniens Folge zu leisten, von dem Urheber des Zwiespaltes, Ben-Meir, aber zu lassen. Gleichzeitig damit veröffentlichte Saadia sein „Buch der Feiertage" (Sefer ha'moadim), in dem er das Kalendersystem der babylonischen Gelehrten eingehend begründete. Allein auch Ben-Meir blieb nicht untätig: er versandte Aufrufe an die Gemeinden, in denen er die Zuverlässigkeit seiner Kalenderberechnung zu beweisen suchte, die, wie er meinte, schon allein mit Rücksicht auf das alte kalendarische Vorrecht der palästinensischen Gelehrten jeder anderen Aufstellung vorgezogen werden müßte. Der Streit wurde immer heftiger, und inzwischen brach das Passahfest an. Das Ungeheuerliche wurde Ereignis: in Palästina und in Babylonien begann man mit der Feier an verschiedenen Tagen. Zu dem gleichen Zwiespalt mußte es ein halbes Jahr später, beim Feiern des jüdischen Neujahrstages des Jahres 4683 (September 922), kommen. Die jü-

dische Welt zerfiel in zwei Parteien: die eine setzte sich für die palästinensische, die andere für die babylonische Hegemonie ein. Von den Parteiführern wurde eine heftige schriftliche Polemik geführt, in deren Verlaufe man sich auch zu persönlichen Verunglimpfungen hinreißen ließ. So suchte z. B. Ben-Meir an der Abstammung des „Ägypters" Saadia zu mäkeln, dessen Vater angeblich den Mund durch verbotene Speisen verunreinigt haben sollte, wofür er aus Ägypten vertrieben worden wäre. Auf die Vorhalte der Gegner, die Zwietracht mache die Juden zum Gespött der Andersgläubigen und Ketzer (der Karäer), erwiderte Ben-Meir, an dem ganzen Zwiespalt sei am meisten der „aus Fajum Gebürtige", d. i. Saadia, schuld, der es auf die Erniedrigung des Judentums abgesehen hätte. Diese Demagogie half indessen Ben-Meir nichts: der Streit ging nicht zu seinen Gunsten aus. Die Autorität der babylonischen Gaonen blieb unerschüttert, und einige Jahre später war es Saadia selbst, der unter diesen Häuptern der Nation zu einer führenden Stellung gelangte.

Doch war der Kampf des Ben-Meir um die Hegemonie Palästinas nicht umsonst geführt worden. Wenn es ihm auch nicht gelungen war, für das palästinensische Zentrum eine Vorrangstellung zu erringen, so hatte er wenigstens dessen Gleichstellung mit dem babylonischen erreicht. Wir besitzen verschiedene Nachrichten, daß im IX. Jahrhundert die Gemeinden aus aller Herren Ländern die akademischen Autoritäten beider Zentren in gleicher Weise um Rat und Urteilsspruch angingen. So bezeugt ein italienischer Chronograph jener Zeit („Megillath Achimaaz"), daß die jüdischen Gemeinden Italiens ihre Spenden für die Synagogen und Jeschiboth des Heiligen Landes nicht minder regelmäßig als für die Gelehrtenkollegien Babyloniens durch die Pilger zu schicken pflegten. Gemeinden vom fernen Rhein her („Ansche Rhenus") wandten sich im Jahre 960 an die Gelehrten Palästinas mit einer Anfrage über die in Umlauf gekommenen Gerüchte von dem nahe bevorstehenden Erscheinen des Messias sowie mit der Bitte um Erläuterung eines Gesetzes. In den um dieselbe Zeit abgefaßten Antwortschreiben des Chasarenkönigs Joseph auf einen Brief des Chasdai ibn Schaprut heißt es: „Unsere Augen sind auf den Herrn, unseren Gott, gerichtet sowie auf die Weisen Israels in den Jeschiboth von Jerusalem und Babylonien".

Ganz in dieselbe Zeit fällt auch jene politische Umwälzung, die Palästina endgültig vom Bagdader Kalifat losriß und es zu einem Bestandteil des Kalifats der Fatimiden machte.

§ 66. Das Jahrhundert der Fatimiden in Ägypten und Palästina (969–1070)

Die Geschichte der Juden in Ägypten in der Zeit zwischen dem VII. und IX. Jahrhundert ist in noch undurchdringlicheres Dunkel gehüllt als die Geschichte des jüdischen Palästina im selben Zeitraum. Nach der im Jahre 641 erfolgten Übergabe des großen jüdischen Zentrums, der Stadt Alexandrien, an den muselmanischen Feldherrn Amr durften die Juden, der bereits erwähnten Bestimmung des Kapitulationsvertrages gemäß, auch fernerhin in der Stadt verbleiben. Auch für das VIII. und IX. Jahrhundert ist das Bestehen jüdischer Gemeinden neben christlichen in Alexandrien und in der neuen arabischen Hauptstadt Fostat durch erhaltengebliebene Nachrichten hinlänglich bezeugt. Diese Gemeinden unterhielten ständige Beziehungen zu den autonomen Zentren in Babylonien und Palästina. Daß die ägyptischen Juden gegen Anfang des X. Jahrhunderts sich in der arabischen Kultur, die sie mit ihrer nationalen Kultur zu einer Einheit verbanden, bereits heimisch fühlten, beweist das Hervortreten eines Mannes wie Saadia Gaon in ihrer Mitte, dessen allseitige Bildung sich, wie erwähnt, ebenso aus arabischen wie aus jüdischen Elementen aufbaute und der die besten seiner Werke sogar in arabischer Sprache schrieb.

So bildete sich im Lande der ehemaligen jüdisch-hellenistischen Kultur nunmehr ein kultureller Mittelpunkt jüdisch-arabischer Prägung. Die jüdische Bevölkerung Ägyptens war der Rolle, die ihr um die Mitte des X. Jahrhunderts unter den neuen politischen Verhältnissen beschieden war, durchaus gewachsen. Um diese Zeit erneuerten sich nämlich in Afrika die Wühlereien der Aliden oder Fatimiden (der angeblichen Nachkommen des Ali und seiner Frau Fatima, der Tochter des Propheten), die den Herrschern von Bagdad die Kalifenwürde streitig machten. Einem dieser Fatimiden, die in *Kairuwan* (Nordafrika) ein selbständiges Reich gegründet hatten, dem zu den Schiiten haltenden Imam Il-Moizz, gelang es nun im Jahre 969, mit seiner Heeresmacht ganz Ägypten und sodann auch Syrien

und Palästina zu besetzen, worauf er sich zum allmuselmanischen Kalifen ausrufen ließ. So bildete sich ein großes Reich, das Kalifat der Fatimiden, das zu dem in Auflösung begriffenen Kalifat von Bagdad in Gegensatz trat. Die Hauptstadt des neuen Kalifats war zunächst Fostat und später die in seiner Nähe neu erbaute Stadt *Kairo* (Al-Kahira) oder *Misr* (Mizraim).

Die Regierungszeit der beiden ersten Herrscher aus der neuen Dynastie, des Al-Moizz (969—975) und des Al-Aziz (975—996), war für die Juden überaus günstig. Beide Kalifen verhielten sich den Andersgläubigen gegenüber mit einer unter den Schiiten recht seltenen Duldsamkeit. Ihr ganzes Streben ging darauf, in dem Lande, wo ehedem die Anarchie geherrscht hatte, Ordnung zu stiften, und sie scheuten sich nicht, hierbei auch staatsmännisch begabte Juden und Christen zur Mitarbeit heranzuziehen. Noch in Kairuwan hatten die Juden Gelegenheit, Al-Moizz wichtige Dienste zu erweisen, wobei sich besonders der aus Bagdad stammende *Jakob ibn Killis* hervortat, der um eines hohen Regierungspostens willen zum Islam übertrat. Als Al-Moizz Kalif geworden war, ernannte er Jakob zu seinem nächsten Berater. Der folgende Kalif Al-Aziz übertrug Jakob sogar das Wesiramt. So verwaltete ein ehemaliger Jude dreizehn Jahre lang (978—991) den weitausgedehnten Staat und machte sich dabei so sehr verdient, daß nach seinem Tode der Kalif das Haus des Verstorbenen persönlich aufsuchte, um an der Totenbahre den schweren Verlust bitterlich zu beweinen. Ibn-Killis folgte im Wesiramte der Christ Isa ben Nestorius, der zu seinem Statthalter in Syrien den damascenischen Juden *Menasche al-Kazaza* ernannte. Beide Würdenträger stellten überall christliche und jüdische „Katiben", Schreiber bzw. Beamte, an und verdrängten so die Muselmanen, die (wie dies ein arabischer Schriftsteller jener Zeit bezeugt) den Andersgläubigen an Bildung durchaus nachstanden, aus dem Staatsdienst. Die Begünstigung der Glaubensgenossen durch Menasche, der hierin nur seinem Vorgesetzten folgte, kam namentlich in der Einsetzung jüdischer Steuereinnehmer zum Ausdruck. Dies alles erfüllte die Muselmanen mit Entrüstung. Ein zeitgenössischer ägyptischer Dichter erleichterte sein Herz durch folgende sarkastische Verse: „Die Juden unserer Zeit sind am Ziele ihres Strebens, sie sind zur Macht aufgestiegen, ihnen gebührt Ehre, ihnen auch das Geld! Aus ihrer Mitte werden die Staatsräte erwählt und all die hohen Würdenträger.

Oh, ihr Männer Ägyptens! Ich rate euch: werdet Juden, denn der Himmel selbst ist jüdisch geworden". Es wird erzählt, die Muselmanen hätten einst in Kairo ihrem Unwillen dadurch Ausdruck verliehen, daß sie auf dem Wege, den der Kalif Al-Aziz bei seinen Spaziergängen zu wählen pflegte, eine Puppe aufstellten und ihr einen Zettel folgenden Inhalts in die Hand steckten: „Im Namen dessen, der die Juden durch Menasche und die Christen durch Isa erhöht, die Muselmanen aber durch dich erniedrigt hat, beschwöre ich dich: Wird mir denn nie mein Recht werden?" Darauf befahl der Kalif, die beiden Würdenträger zu verhaften, worauf er ihnen eine große Geldbuße auferlegte. Der Unwille der Muselmanen über die Teilnahme der Andersgläubigen an den Staatsgeschäften wurde jedoch dadurch nicht beschwichtigt; diese Mißstimmung war es, die unter anderem zu jener Reaktion führte, welche in der nächsten Regierungsperiode grausame Verfolgungen der Andersgläubigen in Ägypten und Palästina im Gefolge hatte.

Diese Periode, die Regierungszeit des Al-Hakim (996—1021), ist überhaupt eines der düstersten Intermezzi in der Geschichte der Fatimiden. Zwar verliefen die ersten zehn Jahre seiner Regierung ziemlich ruhig, und den Christen wie den Juden blieben ihre alten Vorrechte ungeschmälert erhalten; doch erfolgte plötzlich eine schroffe Wendung in der Gesinnung des Kalifen. Er glaubte nämlich, dem Islam durch die Verfolgung der beiden mit diesem wetteifernden Religionen zu neuem Ruhme verhelfen zu können. So geht denn auf ihn seit dem Jahre 1007 eine Reihe im Geiste der angeblichen Omargesetze verfaßter Erlasse zurück, die es besonders auf die Erniedrigung der Fremdgläubigen abgesehen hatten. Unter anderem befahl er diesen, zum Unterschied von den Muselmanen auf den Straßen nur schwarz gekleidet zu erscheinen, wobei die Christen ein großes hölzernes Kreuz, die Juden aber, zur schmachvollen Erinnerung an das biblische Goldene Kalb, einen Holzklotz in Form eines Kalbskopfes am Halse tragen mußten. Sogar in den Badehäusern hatten die Juden als besonderes Kennzeichen ein Glöckchen und die Christen ein Kreuz am Halse zu tragen. Der Verhöhnung folgte bald auch ein direkter Anschlag auf die Religion: auf Befehl des Hakim wurden in Ägypten, Palästina und Syrien gleicherweise Kirchen wie Synagogen der Zerstörung preisgegeben. Es kamen auch Gerüchte auf, daß noch neue Gewaltmaßnahmen in Vorbereitung seien. Viele Chri-

sten, besonders die beamteten „Katiben" und andere ehedem angesehene Bürger, traten nun, um der Schmach und den Verfolgungen zu entgehen, notgedrungen zum mohammedanischen Glauben über. Mehr Standhaftigkeit legten die Juden an den Tag, von denen, wie dies der zeitgenössische christliche Chronist, der Arzt Jachia von Antiochia, bezeugt, nur ganz wenige der Versuchung erlagen. Es kamen indessen auch Fälle direkter Nötigung und zwangsweiser Bekehrung zum Islam vor. Den trotzig in ihrem Glauben Verharrenden stellte man anheim, in das „Land der Rumer", nach Byzanz, auszuwandern, und viele säumten denn auch nicht, die sich bietende Gelegenheit zu ergreifen[1]). In den letzten Jahren seines Lebens begann Hakim, von Darasi, dem Stifter der Drusensekte beeinflußt, an die Göttlichkeit seiner Person zu glauben und verlangte, daß man ihm göttliche Ehren erweise; dies rief einen Aufruhr unter den Muselmanen Ägyptens hervor, der jedoch bald in grausamster Weise unterdrückt wurde. In dieser letzten Periode seines Lebens (1017 bis 1020) bewies der nunmehr den Muselmanen hart zusetzende Hakim den Juden und Christen wieder mehr Milde: die zerstörten Synagogen und Kirchen durften von neuem aufgebaut werden, den zwangsweise zum Islam Bekehrten wurde es freigestellt, zu ihrem alten Glauben zurückzukehren und auch die Verbannten konnten ihre alte Heimat wieder aufsuchen. Im Jahre 1021 verschwand der sonderbare Kalif auf mysteriöse Weise, vielleicht infolge einer von einem orthodox gesinnten Muselmanen verübten Mordtat. Die Anhänger des Ha-

[1]) Die unlängst in der Genisa von Kairo aufgefundenen Fragmente bestätigen im allgemeinen die Nachrichten der arabischen und christlichen Chronisten und fügen deren Mitteilungen nur noch eine neue Episode hinzu. Im Dezember 1011, als die jüdische Gemeinde von Kairo ihren Oberrabbiner Schemarja ben Elchanan feierlich zu Grabe trug, überfiel nämlich eine Schar fanatischer Muselmanen den Leichenzug und mißhandelte viele der Trauernden, worauf die Polizei dreiundzwanzig Vertreter der jüdischen Gemeinde in Haft nahm. Tags darauf verlangten die Fanatiker, daß die Verhafteten, denen allerhand Verfehlungen zur Last gelegt wurden, hingerichtet würden; auf Verlangen des Kalifen wurden jedoch die Häftlinge diesem vorgeführt, der sie, nachdem das Verhör ihre völlige Unschuld erwiesen hatte, freizugeben befahl. Aus Anlaß dieser „wunderbaren Errettung" wurde in der Hauptsynagoge eine große Feier veranstaltet und die Begebenheit selbst in einer besonderen „Megilla" verewigt. Daraus ist zu ersehen, daß zu Beginn des Jahres 1012 durchaus nicht alle Synagogen zerstört waren. Auch an anderen Orten wird wohl das Zerstörungswerk nicht so weit getrieben worden sein, wie es die Chronisten wahrhaben wollen. S. *Mann*, The Jews in Egypt etc. I, 30—38 u. II, 31—39.

kim glaubten indessen, er sei gen Himmel gefahren, um am Ende der Zeiten wieder zu erscheinen (die Sekte der am Libanon wohnenden Drusen hält noch heute an diesem Glauben fest).

Der jähe Ausbruch des von Hakim gehegten muselmanischen Fanatismus hatte seinen Grund nicht zuletzt in gewissen Glaubensformen, die sich um jene Zeit in den Kreisen der „Rechtgläubigen" zu verbreiten begannen. Als die verfolgten Juden und Christen — so berichtet die Überlieferung — Hakim daran zu erinnern versuchten, daß der Koran die Andersgläubigen mit Duldsamkeit zu behandeln gebiete, soll er ihnen nämlich folgende Geschichte erzählt haben: „Unser Prophet Mohammed kam einst mit den Häuptern der Juden und Christen in ein Gespräch. Er legte ihnen die Beweise seiner göttlichen Mission vor, doch wiesen sie den Propheten zurück, worauf er so zu ihnen sprach: ‚Ihr lehnt es ab, den hohen Beruf, der mir von Gott zuteil geworden ist, anzuerkennen; ihr behauptet, der von euren heiligen Schriften verkündete Messias werde einen anderen Namen tragen und erst nach Ablauf von noch vier Jahrhunderten erscheinen. Wohlan denn, wollen wir einen Vertrag schließen, demzufolge ihr euch verpflichtet, den Muselmanen während der ganzen Zeit, die bis zum Erscheinen des von euch erhofften Messias verstreichen wird, Tribut zu zahlen. Bin ich ein Lügner und Betrüger, so werdet ihr uns für die Bedrückung heimzahlen, da ja nach Ablauf der verabredeten Frist, wie ihr selbst glaubt, die Macht euer sein wird. Trifft aber das Gegenteil zu und euer Messias erscheint bis dahin nicht, dann wird der Herrscher, der um jene Zeit statt meiner regieren wird (der Kalif), euch erneut meine Religion ans Herz legen. Nehmt ihr sie an, so wird eure Unterwürfigkeit eure Rettung sein, widrigenfalls wird euch aber der König erbarmungslos in den Tod schicken, eure Tempel zerstören, eure heiligen Bücher den Schmähungen der Menge preisgeben und euch mitsamt den übrigen Ungläubigen ganz ausrotten'. Jeder weiß nun — so schloß Hakim seine Erzählung — wann Mohammed zur Welt kam; bis jetzt durfte niemand von seinen Statthaltern (Kalifen) den von ihm abgeschlossenen Vertrag verletzen. Jetzt aber, da die Macht in meine Hände gelangt und die verabredete Frist bereits verstrichen ist, steht mir das Recht zu, mit euch im Sinne des von euren Vätern mit Mohammed getroffenen Übereinkommens zu verfahren". — Diese sagenhafte Unterredung wird verständlich, wenn man bedenkt, daß in die

Regierungszeit Hakims das Ende des ersten seit der Geburt Christi verflossenen Jahrtausends und zugleich das Ende des vierten Jahrhunderts der muselmanischen Ära fällt[1]). Die christliche Doktrin der „Millenarier" stellte aber die Wiederkunft Christi gerade am Ende des ersten Jahrtausends nach seiner Geburt (millenarium) in Aussicht, und auch die damaligen jüdischen Theologen, wie z. B. der Gaon Saadia, versuchten den Anbruch der messianischen Zeit vorauszuberechnen und setzten ihn gleichfalls um diese Zeit an. All dies mochte den Kalifen, der in das Fahrwasser der muselmanischen Mystiker geraten war, dazu veranlaßt haben, den Krieg gegen die Andersgläubigen zu beginnen.

Die dem Judentum von Hakim zugefügten Wunden wurden indessen bald von seinem Nachfolger Az-Zahir (1021—1036) wieder geheilt. Der Kalif veröffentlichte ein Toleranzedikt, in dem er bekanntgab, es sei zu ihm „die Stimme vieler Dhimmi, Christen und Juden, gedrungen, die von ihrer Abneigung gegen den Übertritt zu der muselmanischen Religion zeuge", und er sei nun über die gewaltsame Bekehrung empört, da man „niemanden gewaltsam gläubig machen könne". Der Erlaß verkündete, daß alle Andersgläubigen bei ihrem Glauben verharren dürften und daß sie sich des Schutzes des Kalifen, der sich die Interessen aller seiner Untertanen in gleicher Weise angelegen sein ließe, erfreuen würden. Die Ruhe war allerdings nicht so sehr durch diese Verheißungen der Toleranz als vielmehr durch den Zufall des Favoritentums gewährleistet, der eine ständige Begleiterscheinung der despotischen Staaten ist. Um jene Zeit taten sich nämlich am Hofe von Kairo zwei Brüder, reiche jüdische Kaufleute aus der persischen Stadt Tustar, Abu-Saad Ibrahim und Abu-Nasr Harun, hervor, die unter dem gemeinsamen Beinamen Al-Tustari bekannt waren. Der eine von ihnen war ein vermögender Juwelenhändler, der in verschiedenen Ländern allerlei Kostbarkeiten und Raritäten aufkaufte, während der andere ein Bankgeschäft be-

[1]) Die Regierungszeit Hakims fällt in die Jahre 386—411 der „Hedschira" (die muselmanische Ära, die mit dem Jahre 622 der christlichen Zeitrechnung, dem Jahre der Flucht Mohammeds von Mekka nach Medina, beginnt). Da nun das muselmanische Mondjahr um elf Tage kürzer als das Sonnenjahr ist, so ergab sich im Laufe von vier Jahrhunderten zwischen den beiden Zeitberechnungen eine Differenz von zwölf Jahren, und das Jahr 400 der muselmanischen Zeitrechnung entsprach dem Jahre 1008—1009 der Zeitrechnung der Christen, mit dem die Religionsverfolgungen auch in der Tat ihren Anfang nahmen.

trieb und als Grundstücksmakler im Irak und in Ägypten tätig war. Beide Brüder halfen dem Kalifen Zahir aus mancher Geldverlegenheit. Überdies pflegte der Kalif dem Abu-Saad allerlei Kostbarkeiten abzukaufen. Einst brachte Abu-Saad aus dem Sudan ein schwarzes Sklavenmädchen von blendender Schönheit mit und überließ es dem Kalifen. Von dieser Sklavin bekam der Kalif einen Sohn, den er vor seinem Tode zum Thronerben unter dem Namen Al-Mustansir (1036 bis 1094) ausrief. Beim Tode seines Vaters war der Thronfolger erst sieben Jahre alt, und so wurde das Reich bis zu seiner Volljährigkeit von seiner Mutter, der „Walida" (Kalifenwitwe) verwaltet. Abu-Saad wurde nunmehr zu ihrer Vertrauensperson und gewann zusammen mit seinem Bruder Abu-Nasr großen Einfluß auf die Staatsgeschäfte. Dies verwickelte sie in Konflikte mit den Wesiren, den ersten Ministern, die geheime Hofeinflüsse in ihrer Staatstätigkeit nur als störend empfanden. Als jedoch einer von den Wesiren aus seiner Feindseligkeit den beiden Brüdern gegenüber kein Hehl machte, wurde er von der Walida nicht nur abgesetzt, sondern sogar mit dem Tode bestraft. Auf Empfehlung des Abu-Saad ernannte die Regentin nunmehr zum Wesir den ehemaligen Juden Sadaka ben Jussuf, vielleicht einen von jenen, die unter Hakim gewaltsam zum Islam bekehrt worden waren. Auch der neue Wesir fühlte sich indessen durch die Vormundschaft des jüdischen Günstlings nicht minder belästigt und entschloß sich, ihn aus dem Wege zu räumen. Die vom Wesir bestochene türkische Leibwache überfiel bald darauf Saad und machte ihn nieder; das gleiche Los traf auch seinen Bruder (1048). Die Walida ließ allerdings den Tod ihres Favoriten nicht ungerächt und gab den Wesir Sadaka dem Tode preis. Die jüdischen Gemeinden Ägyptens und Palästinas gingen so ihrer mächtigen Schutzherren am Hofe des Kalifen verlustig und beweinten bitterlich den Tod der beiden Brüder, „der hochmögenden Würdenträger" und der „gerechten Männer", wie es in dem Sendschreiben der Jerusalemer Gemeinde an die von Kairo heißt.

Die Toleranzpolitik wurde auch während der ganzen Regierungsdauer des Mustansir beobachtet, als die Herrschaft im Lande völlig in die Hände der Wesire übergegangen war. Einer dieser das Land im Namen des Kalifen verwaltenden Würdenträger war der im Jahre 1074 zur Macht gelangte Oberbefehlshaber der Armee, der Armenier Badr al-Dschamali, ein umsichtiger Politiker, dem es gelungen war,

in einer Zeit der Wirren, der Folge des Vordringens der türkischen Seldschuken, die einen bedeutenden Teil Palästinas und Syriens dem Kalifat der Fatimiden entrissen hatten (1171), im Inneren Ägyptens Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten.

§ 67. Die ersten Nagidim in Ägypten und die letzten Gaonen in Palästina

Im Jahrhundert des Niedergangs der babylonischen Hegemonie begannen sich im Herzen des nationalen Organismus von neuem Kräfte zu regen, die darauf gerichtet waren, in der Urheimat der Nation, in dem mit Ägypten verbundenen Palästina, ein führendes autonomes Zentrum wieder erstehen zu lassen. Eine Zeitlang mochte es scheinen, daß die jüdische nationale Hegemonie aus dem sich auflösenden Kalifat von Bagdad in das Fatimidenkalifat hinüberwandere. Die alten Kulturstätten erwachten nach jahrhundertelanger Lethargie zu neuem Leben, und auf dem Boden der jüdisch-arabischen Kultur schien der längst verschwundene Zwiespalt zwischen Judäa und Alexandrien erneut entstehen zu wollen. Wieder einmal bildeten sich in Ägypten neben vielen kleinen jüdischen Gemeinden zwei bedeutende Zentren, das eine in Kairo-Fostat (Mizraim oder Zoan in den jüdischen Urkunden), das andere in Alexandrien (No-Amon oder Iskanderia). Zugleich erstand in Palästina neben den aus späterer Zeit stammenden Gemeinden von Ramleh und Tyrus und den alten Gemeinden in Tiberias und an anderen Orten eine zentrale Gemeinde in Jerusalem. Auch in Syrien standen die Gemeinden von Damaskus und Aleppo in hoher Blüte. In den großen Städten zerfielen die Gemeinden in verschiedene religiöse Gruppen: die der Talmudisten oder Rabbaniten, der Karäer und der Samaritaner; in Kairo und Alexandrien gruppierten sich die Juden überdies auch noch nach Landsmannschaften, deren eine die Auswanderer aus Palästina und die andere die aus Babylonien (al-schamain und al-irakin) vereinigte. Jede Landsmannschaft hatte ihre eigene Synagoge, während jede religiöse Gruppe für sich eine selbständige Gemeinde mit ihrer eigenen Geistlichkeit bildete.

Die reichen Gemeinden von Kairo und Alexandrien ließen den palästinensischen Gemeinden, die viele aus allen Ländern in Jerusalem zusammenströmende arme Pilger zu versorgen hatten, nicht selten materielle Unterstützung zukommen. Darüber hinaus lastete auf

den Juden Alexandriens auch noch die Verpflichtung, ihre von den Seepiraten gefangengenommenen und im Hafen von Alexandrien feilgebotenen Glaubensgenossen loszukaufen. Um jene Zeit machten nämlich die überall auf dem Mittelmeere segelnden arabischen (sarazenischen) Seeräuber Jagd nach auf byzantinischen Schiffen reisenden Christen und Juden, um sie sodann von ihren Glaubensgenossen in Alexandrien und anderen Hafenstädten loskaufen zu lassen. In der gleichen Weise verfuhren die griechischen Seeräuber mit den Muselmanen. Die größte Teilnahme pflegten dabei ihren Stammesgenossen die Juden entgegenzubringen. Der zeitgenössische arabische Schriftsteller Mukadassi berichtet, daß man durchschnittlich für drei Gefangene 100 Golddenare, d. s. etwa 1000 Reichsmark, zu erlegen hatte. Es kam vor, daß man solche Menschenware scharenweise einlieferte, so daß die jüdische Gemeinde ihre wohlhabenden Mitglieder zu besonderen, für den Loskauf der Gefangenen („Pidion schebuim") bestimmten Leistungen heranziehen mußte; nicht selten wurden zu diesem Zwecke in mehreren Gemeinden zugleich Kollekten veranstaltet. Diese gegenseitige Hilfe setzte einen festen Zusammenschluß der Gemeinden voraus, der auch für die Wahrung der politischen Interessen des Judentums wie für die geistige Einheit der Nation überhaupt unentbehrlich war. So war es nur natürlich, daß mit dem Zusammenbruch des einigenden geistigen Zentrums in Babylonien das Bestreben rege wurde, dieses Zentrum in Ägypten oder in Palästina zu neuem Leben erstehen zu lassen.

Eine alte, in einer ägyptisch-jüdischen Chronik (von Sambari) erhaltengebliebene Überlieferung berichtet nun, im Jahre 985 sei aus Bagdad eine von dem ägyptischen König geehelichte Prinzessin aus dem Abbassidenhause in Ägypten eingetroffen, die es ihrem Gemahl nahegelegt habe, für die im Lande wohnenden Juden einen ähnlichen Vorgesetzten, Exilarchen, zu ernennen, wie ihn von jeher die Kalifen von Bagdad an ihrem Hofe gehabt hätten. Der ägyptische König soll darauf einen der Angehörigen des Exilarchen aus Babylonien zu sich berufen und ihn zum Oberhaupte aller in seinem Kalifat gelegenen jüdischen Gemeinden eingesetzt haben; so soll das Geschlecht der ägyptischen Exilarchen, die den Titel „Nagid" (der Großmächtige) erhielten, seinen Anfang genommen haben. Der geschichtliche Kern dieser Überlieferung besteht wohl darin, daß die ersten Kalifen aus dem Fatimidenhause, die den Abbassiden den Titel von Häuptern der

Rechtgläubigen streitig machten, Wert darauf legten, die jüdische Gemeinschaft an ihrem Hofe in ähnlicher Weise offiziell vertreten zu sehen, wie sie bei ihren Rivalen in Bagdad durch die Exilarchen vertreten war. Die Verwandtschaft mit dem Hause der babylonischen Exilarchen war aber nur dazu erdichtet worden, damit deren ägyptische Nebenbuhler ihre angebliche Abstammung von König David geltend machen könnten. In Wirklichkeit waren jedoch die ersten Exilarchen in Ägypten, die allerdings weder mit diesem Titel noch mit dem eines „Nagid" geschmückt waren, verschiedene Hofbankiers jüdischer Abstammung von der Art des Abu-Saad und dessen Bruders oder aber jüdische Leibärzte, denen die Fatimiden besonderes Vertrauen entgegenzubringen pflegten. Der „Nagid"-Titel kam aber nachgewiesenermaßen zuerst um die Mitte des XI. Jahrhunderts in Gebrauch, um sich erst im folgenden Jahrhundert endgültig einzubürgern. Zunächst wurden die ägyptischen Exilarchen durch den Ehrentitel „Sar" oder „Sar-ha'sarim" (Fürst der Fürsten) oder auf arabisch: „Ras al-Jahud" (Haupt der Juden) ausgezeichnet. In der Volkserinnerung hat jedoch die Wirksamkeit dieser dem Kalifen zur Seite stehenden höchsten jüdischen Beamten so gut wie gar keine Spur hinterlassen, und erst gegen Ende des XI. Jahrhunderts hebt sich die Gestalt des Nagid *Meborach*, des Leibarztes des Kalifen, der seine Stellung dreißig Jahre lang (1080—1110) innehatte, von dem dunklen Hintergrunde deutlich ab.

Mehr Nachrichten sind uns über die geistlichen Führer überliefert, die in Ägypten die Rolle von Gaonen spielten. Der erste dieser Führer, *Schemaria ben Elchanan*, war ein Zögling der Akademie von Pumbadita, mit deren letzten Häuptern Scherira und Hai er auch späterhin regen Verkehr pflegte. Nach Ägypten soll Schemaria durch einen Zufall verschlagen worden sein als einer von den vier gefangenen Gelehrten, die um 970 von Seeräubern nach Alexandrien verschleppt und von der dortigen Gemeinde losgekauft wurden (s. unten, § 68). Vierzig Jahre lang stand Schemaria an der Spitze der talmudischen Jeschiba von Kairo-Fostat, wobei er allerdings nicht den Titel eines „Gaon" sondern nur den eines „Ab-beth-din" führte. Desungeachtet galt er als das geistige Oberhaupt der gesamten ägyptischen Judenheit. Sein in das Ende des Jahres 1011 fallender Tod war es, der während der Religionsnot unter Hakim zu den obenerwähnten Straßenkrawallen (oben, § 66) Anlaß gab. Der Sohn und

Nachfolger des Schemaria, *Elchanan* (1012—1026), mußte die ganze Drangsal der Regierungszeit des wahnwitzigen Kalifen miterdulden, doch war es ihm noch beschieden, seine Gemeinde besseren Zeiten entgegenzuführen. Er führte den eigenartigen Titel „Rosch-ha'seder", Haupt der akademischen Reihe oder des Akademiekreises, wiewohl sein Einfluß sich weit über diesen Kreis hinaus auf das ganze öffentliche jüdische Leben in den Städten Ägyptens, Palästinas und Syriens erstreckte.

Die ägyptischen Nagidim und Halbgaonen konnten schon darum auf die Rolle der ehemaligen babylonischen Exilarchen und Gaonen keinen Anspruch erheben, weil eine Art von Erbrecht auf die Hegemonie bereits von Palästina mit Nachdruck verfochten wurde. Seit dem X. Jahrhundert, der Zeit des Ben Meir (§ 65), führten nämlich die Palästinenser unausgesetzt den Kampf um die Vorrangstellung. Die Nachfolger des Ben Meir in Jerusalem trugen den hochtrabenden Titel „Rosch-jeschibath-Gaon-Jakob", d. h. Akademiehäupter an der Stätte der ehemaligen Größe Israels (vgl. Am. 6, 8 u. Ps. 47, 5). Im zweiten Viertel des XI. Jahrhunderts hatte das Gaonamt in Jerusalem der hochgelehrte und tatkräftige *Salomo ben Jehuda ha'Kohen* (um 1025—1051) inne. Während er dem Gelehrtenkollegium als *Gaon* vorstand, hieß der eine seiner Amtsgenossen *Ab* (Vater) und der andere schlechtweg „der Dritte" (ha'Schlischi). Sie bildeten so zu dritt den Vorstand eines kleinen Synhedrion, das für das gesamte verstreute Israel Großes zu leisten im Sinne hatte. Die Entscheidungen dieses Synhedrion pflegte man, soweit ihnen allnationale Bedeutung zukam, einmal im Jahre, am Tage des Hoschanna-Rabba, in den Volksversammlungen auf dem Ölberge zu verlautbaren. Man trug sich damals in Palästina auch mit dem Gedanken, das Patriarchat (Nessiuth) wiederherzustellen, um so mehr als im Jahre 1040 das Exilarchat in Babylonien bereits erloschen war. Verworrene Überlieferungen wollen wissen, daß sich um jene Zeit in Jerusalem der Sohn des letzten babylonischen Gaon-Exilarchen, David ben Hiskia, als Gast aufhielt, der bei vielen überaus beliebt war und häufig sogar als „Nassi" angeredet wurde; aus nicht ganz klaren Gründen wurden jedoch seine Bemühungen um das Patriarchenamt vereitelt. Ein anderer Bewerber um dieses Amt trat in Palästina nach dem Tode des Gaon Salomo hervor. Dem Verstorbenen folgte nämlich in dem Gaonamte der Gelehrte Joseph ha'Kohen, der indessen schon nach

zwei Jahren starb, nachdem er seine Würde auf seinen Bruder Elias ha'Kohen übertragen hatte (1053). Inzwischen kam aber aus Babylonien ein Mitglied des Exilarchengeschlechtes, *Daniel ben Asarja*, nach Palästina und erhob den Anspruch auf den Doppeltitel eines Nassi (Patriarchen) und eines Gaon. Es geschah dies zehn Jahre nach dem Erlöschen des Exilarchats und des Gaonats in Babylonien, und viele waren daher der Meinung, Palästina dürfe die günstige Gelegenheit nicht ungenützt lassen und müsse nun durch die Wahl eines Nachkommen des Königs David aller Welt den Übergang der Hegemonie an das Heilige Land vor Augen führen. So wurde denn Daniel schon im Jahre 1051 zum Patriarchen ausgerufen, um zwei Jahre später mit dieser Würde auch die des Gaon zu vereinigen, da der Gaon Elias ihm sein Amt freiwillig abtrat und neben ihm nur als sein Gehilfe (Ab) fungierte. Der neue Patriarch wurde von allen Gemeinden Palästinas und Syriens anerkannt. Seine Macht war jedoch nur von kurzer Dauer. Im Jahre 1062, als seine Kinder noch in zartestem Alter standen, ereilte ihn ein früher Tod. So vermochte denn Elias ha'Kohen sein Gaonamt wieder anzutreten, das er dann zwanzig Jahre lang (1062—1082) innehatte.

Um diese Zeit brachen über Palästina folgenschwere Ereignisse herein, die gleichsam ein Vorspiel zu den Kreuzzügen Europas waren. Die von den Seldschuken abstammenden türkischen Sultane, die in Bagdad im Namen der abbassidischen Kalifen das Zepter führten, eröffneten nämlich gegen Ägypten den Kampf um den Besitz von Syrien und Palästina. Im Jahre 1071 besetzte das Seldschukenheer Damaskus, Tiberias, Ramleh und auch Jerusalem. In den Moscheen, Synagogen und Kirchen des Heiligen Landes mußte man nunmehr auf Befehl der Eroberer für das Wohl der abbassidischen Kalifen beten. Doch blieben auch die Fatimiden nicht untätig, und so war denn Palästina zwei Jahrzehnte lang der Schauplatz der zwischen Türken und Ägyptern ausgefochtenen Kämpfe. Mit dem Jahre 1096 begann das Kriegsglück den Fatimiden zu blühen. Die Truppen des ägyptischen Kalifen Mustali vertrieben die türkischen Herrscher, die Ortokiden, aus Jerusalem, und Palästina glaubte endlich nach langjährigen Wirren wieder zur Ruhe kommen zu können. Allein um diese Zeit zog bereits eine neue Gewitterwolke von Westen her über das Land herauf. Aufgepeitscht durch die Gerüchte über die grausame Behandlung, die die Christen von seiten der Türken im Heiligen

Lande zu erdulden hätten, brachen zügellose Scharen von Kreuzfahrern aus Europa über Byzanz nach Palästina auf, um schon im Jahre 1099 an die Tore Jerusalems zu pochen.

Alle diese Umwälzungen erschütterten das neuerstandene palästinensische Zentrum bis in den Grund. Zwar räumten die Kämpfer um die Hegemonie ihre Stellung nicht ohne Widerstand. Als Jerusalem von den Seldschuken besetzt wurde (1071), zog sich der Gaon Elias mitsamt seinem Gelehrtenkollegium nach der Stadt Tyrus zurück, die, wie der ganze Küstenstrich, noch unter ägyptischer Herrschaft verblieb. Zehn Jahre später berief Elias, seinen baldigen Tod vorausahnend, eine große, aus ganz Galiläa beschickte Versammlung ein, die seinen Sohn Ebjatar zu seinem Nachfolger in der Gaonwürde erwählte. Noch kurz vor seinem Tode ging Elias nach Haifa, um dort „das Jahr einzuweihen", d. h. die Kalenderfristen für das nächste Jahr zu verkünden, was gleichsam die Macht der alten Patriarchen symbolisieren sollte (1083). Ebjatar stieß indessen bald auf den Widerstand eines mächtigen Rivalen. Der Sohn des ehemaligen Gaon-Nassi Daniel, *David ben Daniel,* der inzwischen volljährig geworden war, erhob nämlich jetzt seinerseits Ansprüche auf das väterliche Erbe. Er fand in Kairo, seinem neuen Wohnsitz, eifrige Anhänger, denen es auf allerlei Schleichwegen gelang, seine Ernennung zum Exilarchen Palästinas und aller übrigen Provinzen des Fatimidenreiches durchzusetzen. Der damals das Amt eines Nagid bekleidende Meborach wurde eine Zeitlang seiner Würde enthoben. Sich damit nicht begnügend, verlangte David, daß er in dem ägyptischen Teile Palästinas als „Nassi" und Gaon zugleich gelten solle, da in der Person seines Vaters die beiden Würden bereits vereinigt gewesen wären. Darauf begann er in den Küstenstädten Palästinas (Caesarea, Haifa, Beirut, Askalon) von seiner Macht in der Weise Gebrauch zu machen, daß er den dortigen Gemeinden drückende Steuern aufbürdete. Nach Tyrus sandte er aber einen Stellvertreter, und so mußte der Gaon Ebjatar zusammen mit einigen Mitgliedern des Gelehrtenkollegiums die Stadt verlassen, um in irgendeinem in der Nähe von Damaskus gelegenen Nest Zuflucht zu suchen. Der zwischen dem Gaon und dem Gegengaon ausgebrochene Zwist versetzte das ganze Land in große Aufregung. Im Jahre 1093 trat nun in Tyrus eine Versammlung unter Teilnahme der Vertreter beider Parteien zusammen. In dieser Versammlung setzte sich für die Rechte des gesetzmäßigen

Gaon Ebjatar mit besonderer Wärme sein Mitarbeiter im Gelehrtenkollegium ein, der in seiner Rede folgendes zu erhärten suchte: vor allen Dingen besäße ein Nachkomme der Exilarchen schon aus dem Grunde kein Recht auf Palästina, weil der Titel eines Exilarchen, der soviel wie „Haupt der Exulanten" bedeute, einstmals von den aus Judäa nach Babylonien Verbannten nur zu ihrem eigenen Nutzen und Frommen, nicht aber zu dem der im Heimatlande Zurückgebliebenen geschaffen worden wäre; den Ländern jener besonderen Diaspora (Gola), für die allein der „Rosch-Gola", der Exilarch, ernannt worden war, sei nicht einmal Ägypten zuzuzählen; überdies stehe trotz allem nur den Gelehrten des Heiligen Landes nach wie vor das alte Privileg zu, für die gesamte Diaspora kalendarische Bestimmungen zu treffen — wie könnte also auf dieses Recht ein aus Babylonien stammender und in Ägypten lebender Fremdling Ansprüche erheben? Diese überzeugenden Beweisgründe stimmten sogar diejenigen um, denen bis dahin das Anrecht des Exilarchen David unstreitig zu sein schien. Nunmehr wandten sich auch seine ägyptischen Gönner von ihm ab. So konnte Ebjatar sein vom Exilarchen in Kairo unabhängiges Amt des palästinensischen Gaon auch fernerhin behalten. Seiner Macht im Heimatlande war aber nur eine kurze Frist beschieden, denn schon im Jahre 1099 wurde Jerusalem von den Kreuzfahrern besetzt, und das für einen kurzen Augenblick auferstandene nationale Zentrum in Palästina mußte wieder für viele Jahrhunderte vom geschichtlichen Schauplatz verschwinden.

§ 68. Das provisorische Zentrum in Maghreb (Kairuwan)

Auf ihrem Wanderwege von Ost nach West hielt die nationale Hegemonie hier und da kurze Rast, so daß es scheinen mochte, daß das Erbe des autonomen Babylonien bald Palästina, bald Ägypten, bald gar dem afrikanischen Maghreb zufallen werde. Später stellte sich indessen heraus, daß auf diese Weise nur Teilstrecken eines aus Asien nach Europa führenden Weges zurückgelegt worden waren. Auf dieser Wanderung bildete nun Maghreb (das Gebiet des nachmaligen Tunis, Algerien und Marokko) mit seiner arabischen Hauptstadt Kairuwan nur die abschließende Etappe: von hier aus nahmen seit dem VIII. Jahrhundert die Araber ihren Weg nach Spanien und den gleichen Weg über Maghreb schlug später auch das sich gleichfalls nach Spanien verschiebende jüdische Kulturzentrum ein.

Diese Verschiebung der Hegemoniezentren spiegelt sich in einer vom spanisch-jüdischen Chronisten des XII. Jahrhunderts, Abraham Ibn-Daud, vermittelten geschichtlichen Sage in treffender Weise wider. In der Mitte des X. Jahrhunderts — so berichtet die Überlieferung — segelte ein Schiff die byzantinische und italienische Küste des Mittelmeeres entlang, auf dem sich vier Gelehrte befanden, die als Sendboten der jüdischen Gemeinden die verschiedenen Länder bereisten, um Beiträge für gemeinnützige Zwecke (vielleicht für den Unterhalt der babylonischen Akademien) einzusammeln. Im griechischen Archipel fiel das Schiff der Flotte des Kalifen von Cordova, Abdurachman III., zur Beute, die eigens dazu ausgesandt war, den feindlichen Schiffen aufzulauern. Die jüdischen Gesandten, die sich in dem süditalienischen Hafen Bari eingeschifft hatten, wurden von dem Oberbefehlshaber der Flotte von Cordova, Ibn-Rumahis, gefangengenommen, und einer nach dem anderen wurde sodann in den von der Flotte angelaufenen Häfen von den verschiedenen jüdischen Gemeinden losgekauft. So wurde einer der gefangenen Gelehrten, Rabbi *Schemaria*, von der Gemeinde der Stadt Alexandrien ausgelöst, um bald zum Haupte der ägyptischen Juden erwählt zu werden (der obenerwähnte Ab-beth-din Schemaria ben Elchanan in Fostat, § 67). Der zweite, R. *Chuschiel*, wurde nach Kairuwan verschleppt, wo er der geistige Führer der jüdischen Gemeinden von Maghreb wurde. Der dritte, *Moses*, wurde samt seinem Sohne *Chanoch* in die Metropole des spanischen Judentums, nach Cordova, verschlagen, wo sich beide bald als Rabbiner hervortaten. Das Los des vierten Gefangenen ist aber ebenso wie sein Name unbekannt geblieben. Die Sage fügt noch hinzu, daß bei der Begebenheit die göttliche Vorsehung gewaltet hätte: Gott selbst habe Sorge dafür getragen, daß noch vor dem Niedergange der talmudischen Akademien in Babylonien die Lehrkräfte in verschiedene andere Länder verschlagen werden, um dort neue Pflanzstätten des Wissens zu begründen. Die in dieser Sage künstlich miteinander verflochtenen Ereignisse, die für die Verschiebung der nationalen Hegemonie allerdings überaus kennzeichnend sind, haben sich indessen auf einem ganz anderen Hintergrunde abgespielt.

Schon im IX. Jahrhundert bildete sich in Kairuwan ein kulturelles Zentrum der Juden von Maghreb. Trotz des Fanatismus der einheimischen Berbernstämme und des häufigen Wechsels der Obergewalt in diesen bald von Statthaltern der Abbassiden, bald von denen

der Fatimiden verwalteten Landgebieten beherbergte Maghreb eine große Anzahl von Juden. Die Stadt Kairuwan, die an der Kreuzung der Bagdad und Damaskus mit Spanien verbindenden Karawanenstraßen gelegen war, trieb lebhaften Handel mit den verschiedenen Punkten der Diaspora, an dem auch die Juden regen Anteil nahmen. So war es die Gemeinde von Kairuwan, der unter allen Gemeinden von Maghreb, die in Tlemsen, Fez (Fas) und anderen in Tunis, Algerien und Marokko gelegenen Städten bestanden, die Führung zufiel, wobei sie ihnen gegenüber schon sehr früh die Rolle einer geistigen Hauptstadt spielte. Der „Einwohner von Kairuwan" (Ansche Kairuwan) wird in den verschiedene Fragen der religiösen Praxis zur Entscheidung bringenden Responsen der Gaonen gar häufig Erwähnung getan. Im X. und in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts stehen die Gaonen bereits in regem Briefwechsel mit den Gelehrten von Kairuwan, den Leitern der dortigen talmudischen „Jeschiboth". Um dieselbe Zeit gewannen einige Juden unmittelbaren Einfluß am Hofe der Herrscher von Maghreb. Schon unter den letzten Herrschern aus der aghlabitischen Dynastie hatte hier der berühmte jüdische Naturforscher und Philosoph *Isaak Israeli* (um 840—940), der aus Ägypten stammte und ein Freund des Gaon Saadia war, das Amt eines Leibarztes inne. Als das Stammhaupt der Fatimiden, Mahdi Obaid-Allah, die angestammte Dynastie von Kairuwan stürzte (909), behielt Israeli auch unter ihm das gleiche Amt. Von der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts ab, als Maghreb an das ägyptische Kalifat der Fatimiden angegliedert worden war, stand die Gemeinde von Kairuwan in engstem Verkehr mit den Gemeinden von Kairo und Alexandrien und hatte namhafte Gelehrte zu ihren Führern, denen innerhalb der Judenheit von Maghreb die Stellung von Gaonen zukam. Zu diesen gehörte auch R. Chuschiel, einer der Helden der Sage von den vier Gefangenen, der aber anderen Nachrichten zufolge freiwillig aus Süditalien oder Byzanz nach Afrika gekommen war (um 970). Ursprünglich gedachte er nach Ägypten zu gehen, doch wurde er unterwegs von der Gemeinde von Kairuwan aufgehalten und gründete dort eine talmudische Akademie, eine Pflanzstätte zur Heranbildung von rechtskundigen Rabbinern für die afrikanischen Gemeinden. Gleichzeitig mit ihm fungierte als „Oberrabbiner" von Kairuwan *Jakob ben Nissim* (ibn Schahin), der mit dem Gaon von Pumbadita, Scherira, in Briefwechsel stand und diesen durch seine Anfrage dazu

veranlaßte, sein berühmtes, die Entwicklungsgeschichte des talmudischen Schrifttums behandelndes Antwortschreiben zu verfassen (unten, § 72). Die Söhne dieser beiden Gelehrten von Kairuwan, *Chananel ben Chuschiel* und *Nissim ben Jakob* (um 1000—1050), führten das von ihren Vätern eingeleitete Werk, die Aufklärung der afrikanischen Juden, mit größtem Eifer weiter fort. Beide hinterließen eine Reihe von für die Talmud- und Bibelwissenschaft höchst bedeutsamen Werken, auf die unten, bei der Behandlung des literarischen Schaffens dieses Zeitalters, noch des näheren eingegangen wird. Sie standen in wissenschaftlichem Briefwechsel mit dem letzten der babylonischen Gaonen, R. Hai, und waren auch selbst die letzten „Gaonen" von Maghreb, ein Ehrentitel, der ihnen allerdings erst von der Nachwelt zuteil wurde. Unter der Einwirkung der in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts über das Land hereingebrochenen politischen Krisen geriet jedoch das afrikanische Zentrum von Kairuwan in Verfall. Die besten geistigen Kräfte des dortigen Judentums zog nämlich das benachbarte Spanien an sich. Schon der Gaon Nissim war in materieller Hinsicht von dem einflußreichen Repräsentanten der spanischen Juden jener Zeit, von Samuel ha'Nagid, abhängig; der Schüler des Nissim, der aus der Stadt Fez stammende große Talmudgelehrte Isaak Alfassi, sah sich aber genötigt, sogar seine eigene Wirksamkeit nach Spanien zu verlegen, und es gelang ihm auf diese Weise, das Talmudstudium dort auf eine feste Grundlage zu stellen.

Verhängnisvoll für das Zentrum von Maghreb war der Abfall der Berberländer von Ägypten. Den Fatimiden entstanden nämlich in den einheimischen Gaufürsten, die das Volk durch die Losung des Kampfes um die Rechtgläubigkeit hinzureißen verstanden, gefährliche Gegner. Um die Mitte des XI. Jahrhunderts treten neue Streiter des Islam in den Vordergrund: die *Almoraviden* oder Morabiten, die Anhänger der das Mönchtum oder den Asketismus predigenden „Ribat"-Lehre. Wie schon so häufig in der Geschichte der islamitischen Welt war die sektiererische Lehre auch diesmal nur der Anlaß für eine politische Umwälzung. Der Kriegsherr der neuen Sekte, Jussuf ibn Taschfin (1062—1106), erlangte die Herrschaft über einen bedeutenden Teil Nordafrikas und wurde zum Begründer einer neuen Dynastie. Im Jahre 1086 unterwarf er weitausgedehnte Gebiete im südlichen Spanien. So erstreckte sich die Gewalt der Almoraviden bald von Marokko in Afrika bis Sevilla und Lucena in Europa. Nachdem

die ersten Ausbrüche des muselmanischen Fanatismus überwunden waren, ließ indessen der Glaubenseifer der neuen Herrscher nach und sie begannen den Andersgläubigen mehr Duldsamkeit entgegenzubringen. In den vierziger Jahren des XII. Jahrhunderts tauchten jedoch in Maghreb noch viel unbeugsamere Eiferer des Islam auf: die *Almohaden* oder Unitarier, die den Andersgläubigen Krieg auf Leben und Tod ansagten. Diese islamitische Parallele zu den Kreuzzügen war es, die in der folgenden Epoche für das Los der afrikanischen Judenheit verhängnisvoll werden sollte (s. Band IV).

Viertes Kapitel

Das geistige Leben im Zeitalter der arabisch-jüdischen Renaissance

§ 69. Das talmudische Schrifttum der Gaonen

Die Neubelebung des internationalen Verkehrs auf dem über drei Weltteile sich erstreckenden Riesengebiet der arabischen Kalifate kam auch der Verbreitung des Talmud als einer Quelle praktischer Gesetzgebung zugute. Die Rechtsnormen und Regeln des religiösen Verhaltens, die in den von den Gaonen geleiteten Akademien Babyloniens auf der Grundlage des Talmud ausgearbeitet wurden, erreichten unverzüglich auch die entferntesten jüdischen Zentren. Es begann die dynamische Periode des Talmudismus, die Periode eines Wanderschrifttums, das in Form von „Sendschreiben der Gaonen" die Entscheidungen des babylonischen Synhedrion von Land zu Land trug. Diese Sendschreiben stellten zumeist Antworten auf Anfragen dar, die von den Vertretern verschiedener Gemeinden an die Akademien gerichtet wurden, und hießen demgemäß „gaonäische Responsen" (Teschuboth ha'geonim). Damit jedoch die hinsichtlich der Fragen des talmudischen Rechts zu treffenden Entscheidungen in der Praxis allgemeine Geltung erlangten, mußten sie zunächst an Ort und Stelle einer Erörterung in den akademischen Sitzungen unterzogen werden, und so kam es, daß die von den auswärtigen Gemeinden gesandten Boten nicht selten lange auf die erbetene Entscheidung warten mußten, um sie dann in der Form von schriftlichen, von den Gaonen selbst beglaubigten Urkunden in ihre Heimat mitnehmen zu können. Doch pflegten die Akademien, um den Gelehrten und Dajanim in den einzelnen Gemeinden die Auslegung und die Anwendung der Gesetze zu erleichtern, in Voraussicht eventueller Schwierigkeiten, die in Frage kommenden, im Talmud verstreuten Halachoth gewöhnlich schon im

voraus zu sammeln und zu kodifizieren, indem sie aus den vielfältigen Ansichten der Tannaiten und Amoräer klare und bestimmte Schlußfolgerungen zogen.

Solche Versuche einer Kodifikation des Talmuds wurden seit der Mitte des VIII. Jahrhunderts mehrfach unternommen. Einer dieser Versuche geht auf den oben (§ 63) erwähnten *Achai aus Schabcha* zurück, jenes Mitglied des Gelehrtenkollegiums von Pumbadita, das bei seiner Bewerbung um das Gaonamt vom Exilarchen übergangen worden war und darauf nach Palästina ging, um dort eine Heimstätte für die babylonische Wissenschaft zu schaffen. Er verfaßte ein umfangreiches Werk unter dem Titel „Scheeltoth" („Fragen", oder genauer: „Thesen"), in dem der ganze talmudische Stoff in der Reihenfolge der Abschnitte des Pentateuch angeordnet ist. In jedem der 170 Abschnitte dieses Sammelwerkes wird zunächst die biblische These dargelegt, der sodann manche der darauf bezüglichen Sätze der talmudischen Halacha oder Haggada folgen. So wird hier der Lehrvortrag mit der Moralpredigt zu einer Einheit verbunden. Der Autor wollte anscheinend das Erfassen der Einzelfragen des Ritus oder des Rechts betreffenden, oft überaus verschlungenen Beweisführung des Talmud dem Leser dadurch erleichtern, daß er in die abstrakten Auseinandersetzungen sittliche Belehrungen einschob. Ein Rabbiner aus späterer Zeit berichtet: „Wir sind im Besitze einer glaubwürdigen Überlieferung, derzufolge Rabbi Achai einen Sohn hatte, der keine Neigung für die Beschäftigung mit der Wissenschaft (mit dem Talmud) zeigte, und für den eben das Buch ‚Scheeltoth' abgefaßt worden war, damit er bei dem allwöchentlichen Lesen des festgesetzten Thoraabschnittes in der Lage wäre, sich zugleich gewisse talmudische Halachoth anzueignen". Solche Sagen legen das beste Zeugnis dafür ab, wie schwer es dem Durchschnittsmenschen fallen mochte, sich in dem höchst verschlungenen Stoff der Halacha zurechtzufinden, geschweige denn bestimmte Gesetzesvorschriften daraus herzuleiten. Das Sammelwerk hatte diese Schwierigkeiten freilich noch nicht behoben, da es eigentlich kein Kodex, sondern eher ein für den allgemeinen Gebrauch bestimmtes Hilfsmittel des Talmudstudiums war.

Auf direkterem Wege versuchte man das Kodifikationswerk in Babylonien in Angriff zu nehmen. Seit der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts kamen hier Sammlungen talmudischer Gesetzesvor-

schriften in Umlauf, die die Titel „Halachoth pessukoth", „Halachoth kezuboth" („Halachoth-Entscheidungen") führten. Als Verfasser dieser Werke gelten der Gaon von Sura *Jehudai* (um 760) und ein Gelehrter aus späterer Zeit, *Simon Kajara*. Sowohl die ursprünglichen Verfasser wie auch der Urtext dieser Sammlungen lassen sich nur schwer feststellen, da sie im Laufe der Zeit durch verschiedene Einfügungen ergänzt und von den Gelehrten oder den im praktischen Leben stehenden Richtern, denen sie als Leitfaden dienten, vielfach rezensiert wurden. Die Frucht dieser kollektiven Arbeit einer Reihe von Generationen ist das bis auf unsere Zeit gelangte Sammelwerk „Halachoth gedoloth", das sich in zwei bedeutend voneinander abweichenden Rezensionen erhalten hat, von denen die eine in den folgenden Jahrhunderten unter den deutsch-französischen, die andere unter den spanischen und provenzalischen Juden weite Verbreitung fand. Es wäre wohl eine Übertreibung, diese Kodifikationsversuche als gelungen zu bezeichnen; vielmehr trugen sie nur den Stoff für jenen systematischen Gesetzeskodex zusammen, zu dessen Schaffung es drei Jahrhunderte später der Kraft des genialen Maimonides bedurfte. Standen doch den in dieser Richtung gehenden Bemühungen mancher Gaonen auch noch allerlei akademische Vorurteile im Wege. Den gestrengen Priestern der Wissenschaft mißfiel nämlich das Bestreben, den Talmud durch kurz gefaßte Kompendien zu ersetzen. Dem Gaon Paltoi ging einst die folgende Anfrage zu: „Soll man sich in den Talmud vertiefen oder genügt es, wenn man sich auf fragmentarische Halachoth (‚Halachoth ketuoth') beschränkt? Die meisten neigen eben zu den fragmentarischen Halachoth, indem sie sagen: Was haben wir von der Beschäftigung mit den talmudischen Disputationen?" Die Antwort des Gaon lautete: „Die Leute, die so sprechen, begehen einen Fehler: sie schmälern den Bereich der Wissenschaft".

Die Gaonen der folgenden Jahrhunderte zogen es vor, den Talmud vornehmlich in der Form von wissenschaftlichen, den Einzelproblemen des Rechts und des Ritus gewidmeten Monographien zu behandeln. Der auch auf anderen Wissensgebieten hervorragende Saadia verfaßte z. B. eine ganze Reihe solcher Monographien: über Hinterlassenschaften, über Schuldverschreibungen, über Wucher, über Eidesleistungen, über das Reine und Unreine, über das Viehschlachten und die „Terefoth". Von allen diesen Werken haben sich nur der

Traktat über das Erbrecht und Bruchstücke von zwei oder drei anderen Büchern erhalten. Dagegen sind alle übrigen verschollen, wohl aus dem Grunde, weil sie arabisch abgefaßt waren, was ihrer Verbreitung in den europäischen Ländern (abgesehen vom arabischen Spanien) störend im Wege stand. Dasselbe Los war dem größten Teil der das Zivilrecht behandelnden Untersuchungen des Gaon Hai beschieden; erhalten haben sich davon nur zwei, aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzte Bücher: „Vom Kauf und Verkauf" und „Von den Eidesleistungen" („Mekach u'memkar", „Schabuoth"). Saadia, Hai und andere babylonische Gaonen schrieben überdies auch noch Kommentare zum Talmud, die jedoch im Laufe der Zeit gleichfalls spurlos verschwunden sind, da sie von den späteren Kommentaren der europäischen Gelehrten bald überflügelt wurden. Erhalten haben sich dagegen die von den letzten Gaonen von Kairuwan herrührenden Werke gleichen Charakters: das Werk des Nissim („Hamafteach", ein Kommentar zu drei Talmudtraktaten) und das von Chananel („Perusch", Kommentare zu vielen Talmudtraktaten, die zum Teil gedruckt vorliegen, zum Teil als Manuskripte in den verschiedenen europäischen Bibliotheken aufbewahrt werden). Eine Eigenart der Werke dieser beiden im Kairuwan des XI. Jahrhunderts wirkenden Gelehrten bestand darin, daß sie in ihren Deutungen und Schlußfolgerungen als erste auch den Text des „Jerusalemer Talmud" zu berücksichtigen begannen, der durch den allgemein gebräuchlichen babylonischen Talmud aus dem geistigen Verkehr gänzlich verdrängt worden war. Die Beziehungen, die die Gelehrten von Kairuwan zu Palästina und den dort damals zu neuem Leben erstandenen Akademien unterhielten, ermöglichten es ihnen, sich mit den Abschriften der älteren „westlichen Gemara" vertraut zu machen. Durch das Gegeneinanderhalten der Texte der beiden Talmude, des babylonischen und des palästinensischen, gelang es Chananel nicht selten, über viele dunkle Stellen Klarheit zu gewinnen, und so konnte er neue juristische Schlüsse ziehen, die den späteren Rabbinern als Richtschnur dienten.

Der sicherste Weg jedoch, auf dem der Talmud ins Leben zu dringen vermochte, war der unmittelbare Verkehr der Gemeinden der verschiedenen Länder mit den Gaonen und den „zwei heiligen Jeschiboth", wie man die Akademien von Sura und Pumbadita zu nennen pflegte. Der Ortsrichter, der Dajan, oder der in dieser oder

jener Gemeinde wirkende Gesetzeslehrer ging den Gaon durch einen Boten um die Erläuterung einer bestimmten Frage des Rechts oder des Ritus an und erhielt darauf ein erschöpfendes Antwortschreiben, dem etwa die Bedeutung einer modernen Reichsgerichtsentscheidung zukam. Die Entscheidungen, die im Namen des unter der gemeinsamen Leitung der Gaonen Scherira und Hai stehenden Gelehrtenkollegiums ergingen, weisen die folgende feierliche Eingangsformel auf: „Die folgende Anfrage ist bei uns während der Sitzung der Jeschiba der Gola (Babylonien) zur Begutachtung durch unseren Herrn Hai, das Oberhaupt der Jeschiba und den Gaon in Israel, den Sohn des Jeschibahauptes Scherira, eingegangen und wurde in unserem Beisein verlautbart, worauf wir Befehl gaben, auf die Anfrage schriftlichen Bescheid zu geben. Sodann wurde sie (die Anfrage) zur Begutachtung dem obersten Beth-din, unserem Herrn Scherira, dem großen Rosch-Jeschiba, vorgelegt, der sich in die Frage vertiefte und die Anordnung traf, die Antwort zu unterzeichnen und deren Richtigkeit zu beglaubigen". Diese Antwortschreiben oder „Teschuboth" wurden nicht nur den Urhebern der Anfrage bekanntgegeben, sondern gelangten in Abschriften auch an andere Gemeinden, denen sie gleichfalls als Richtschnur dienten, um später in besondere Sammlungen „Gaonäischer Entscheidungen und Erläuterungen" aufgenommen zu werden. Die Antworten wurden entweder hebräisch oder aramäisch, aber auch arabisch (in hebräischen Schriftzeichen) abgefaßt; in arabischer Sprache verfaßte man jene Sendschreiben, die in Beantwortung der in der gleichen Sprache eingelaufenen Anfragen ergingen. Ihrem Inhalte nach zerfielen die gaonäischen Entscheidungen in vier Gruppen: a) in solche, die sich auf religiöse Bräuche und Zeremonien bezogen; b) in Erläuterungen von Fragen des Familien- und Zivilrechts, der Prozeßordnung und Gemeindeverwaltung; c) in die Lebensführung und die Volkssitten betreffende Anweisungen; d) in Erläuterungen dunkler Talmudstellen. In der ersten Gruppe nahmen den größten Raum die gottesdienstlichen Fragen, die Vorschriften über die Sabbatheiligung und die Feste sowie die Speisegesetze ein. In diesem Bereiche zeichneten sich die Entscheidungen der Gaonen durch äußerste Strenge aus, wiewohl man manchmal auch hierbei den Anforderungen des Lebens Rechnung tragen und die Härte des Gesetzes mildern mußte, namentlich in den Fällen, wo diese zu großen Unzuträglichkeiten führte (z. B. bei minutiöser Be-

obachtung der Speisevorschriften). So entschieden einst die Gaonen die von einer Gemeinde eingegangene Anfrage, ob von Nichtjuden gebackenes Brot (Path schel goïm) gemäß dem alten Gesetze als ungenießbar zu betrachten sei, in dem Sinne, daß das entsprechende Verbot einstmals nur zu dem Zwecke erlassen worden sei, um der Verschmelzung von Juden mit Andersstämmigen durch Verschwägerung auf diese Weise vorzubeugen (vgl. Band II, § 91); da indessen diese Gefahr nunmehr gebannt sei, so sei auch den Übertretern dieses Verbotes die strenge Strafe zu erlassen und man könne sich wohl in solchen Fällen auf die Erteilung einer Rüge beschränken. Auch die den „Wein der Heiden" (Jaïn nessech) betreffenden Regeln wurden im Hinblick darauf, daß die Muselmanen den Weingenuß überhaupt verpönten, bedeutend gemildert. Mit um so größerer Strenge drang man auf die Befolgung der das Viehschlachten, das säuberliche Auseinanderhalten der Fleisch- und Milchspeisen u. dgl. m. betreffenden Vorschriften. Der Rigorismus in der Sabbatheiligung wurde auf die Spitze getrieben. Angesichts des biblischen Gebotes, demzufolge am heiligen Tage auch dem Vieh die Ruhe gegönnt werden sollte, wurde es untersagt, das Vieh für den Sabbattag sogar einem Nichtjuden zur Verfügung zu stellen. Ein kompliziertes Vorschriftennetz umspannte das liturgische Zeremoniell, das in der gaonäischen Zeit in den Synagogen der verschiedenen Länder endgültige Formen zu gewinnen begann; neben den allgemeinen Regeln galten hierbei auch die lokalen Gepflogenheiten als verbindlich. Weniger Konservativismus zeigten die Gaonen auf dem Gebiete des Familien- und des Zivilrechts. In diesem Bereiche ließen sie auch Reformen gelten, die vornehmlich die Wahrnehmung der Interessen der schwächeren Partei bezweckten. Das Recht der Ehefrau, unter gewissen Voraussetzungen die unverzügliche Auflösung der Ehe zu verlangen, wurde erweitert, ebenso wie das Erbrecht der Tochter, die nunmehr auch einen bestimmten Teil der hinterlassenen beweglichen Güter für sich beanspruchen konnte, während sie ehedem nur in bezug auf unbewegliche Güter erbberechtigt war. Die Erhebung übermäßiger Kapitalzinsen, sogar auf indirektem Wege, in Form einer Beteiligung am Unternehmergewinn, wurde jetzt in viel schärferer Weise geahndet, wobei manche Gaonen solche Geschäfte, auch wenn sie mit Nichtjuden abgeschlossen wurden, rückhaltlos verdammten. Gaonäische Entscheidungen über die Fragen des Zivilrechts und der Prozeßordnung

pflegte man in eine allgemeine Form zu kleiden und sie etwa folgendermaßen auszudrücken: „Ruben verkaufte sein Grundstück dem Simon, Levi übernahm aber die Bürgschaft" usf.; der Einzelfall wurde so verallgemeinert, und die auf ihn bezügliche Entscheidung erlangte Verbindlichkeit für alle gleichgearteten Fälle.

Die Gaonen und die Gelehrtenkollegien arbeiteten somit an der weiteren Entwicklung des Gesetzes unter dem unmittelbaren Drucke des praktischen Lebens. Mit rein theoretischen Fragen trat man viel seltener an sie heran. Unter den Sendschreiben der Gaonen gibt es nur wenige, die die letzten theologischen oder dogmatischen Fragen berühren. Manche der Schreiben erörtern die Einwirkung der Formen des Volksglaubens auf die religiöse Lebensführung. Diesen Glaubensformen und den daraus entspringenden Volkssitten brachten die Gaonen nicht selten große Nachsicht entgegen. So glaubte z. B. der Gaon von Pumbadita, Sar-Schalom (859), die Frage, ob es geboten sei, auf dem Rückwege nach einer Beerdigung sich siebenmal niederzusetzen, um nämlich dadurch die vom Friedhof her nacheilenden bösen Geister zu verscheuchen, bejahen zu müssen. Sein Nachfolger Natronai ben Hilai sanktionierte den Volksbrauch, am Vorabend des Jom-Kippur Hähne und Hennen als Sühneopfer zu schlachten („Kaporoth"). Ein anderer Gaon glaubte den sonderbaren Brauch gutheißen zu müssen, demzufolge man den Beschneidungsritus auch an einem vor dem achten Lebenstage verstorbenen Neugeborenen auf dem Friedhof vorzunehmen pflegte, damit es den Eltern möglich werde, ihren Sohn bei der Totenauferstehung wiederzuerkennen. Sogar eine so maßgebende Autorität wie Hai traf eine Entscheidung, die diesem Volksbrauch Rechnung trug, obschon das ihm zugrunde liegende Motiv von ihm wohl kaum ernst genommen werden konnte. Dem offensichtlichen Aberglauben trat allerdings dieser Gaon mit Entschiedenheit entgegen. Als die Gelehrten von Kairuwan an Hai einst die Frage richteten, ob es wohl wahr sei, daß es geheimnisvolle „heilige Namen" oder Formeln für wunderwirkende Beschwörungen gäbe, mit deren Hilfe man sich vor Räubern schützen, den Sturm auf dem Meere beschwichtigen, mit großer Geschwindigkeit riesengroße Strekken zurücklegen könnte u. dgl. m., gab der Gaon von Pumbadita zur Antwort: „Es ist dies nichts als unnützes Gerede; nicht einmal die vollkommensten Gerechten vermögen solche Wunder zu wirken. Wer an die Möglichkeit solcher Dinge glaubt, ist den Dummköpfen zu-

zuzählen". Andererseits gestattete aber Hai als Hüter der Rechtgläubigkeit sogar in bezug auf die Wahrheit der phantastischen Haggadaerzählungen nicht, irgendwelche Zweifel zu hegen, da der Talmud in seiner Gesamtheit als sakrosankt galt.

Den Gaonen gebührt unter anderem das Verdienst, die synagogale Liturgie endgültig festgelegt zu haben. Besonderen Eifer zeigte hierbei der Gaon von Sura, *Amram* (um 850—880). Auf den Wunsch der von Babylonien weit abliegenden Gemeinden (es wird vermutet, daß der Wunsch von den spanischen Juden geäußert wurde) stellte er eine vollständige Sammlung der an den Wochen- und Festtagen in der Synagoge zu lesenden Gebete zusammen und fügte diesen auch alle auf die Gebetsordnung bezüglichen Regeln bei („Siddur Rab-Amram"). Dieses Gebetbuch fand bald unter den Juden Asiens, Afrikas und Europas weite Verbreitung und wurde sowohl dem Gottesdienst nach sefardischem als auch nach aschkenasischem Ritus zugrunde gelegt. Im Laufe der Zeit erfuhr allerdings der „Siddur-Amram" bedeutende Modifikationen und Erweiterungen, und doch hat sich bei den sefardischen Gemeinden als Kern ihrer Liturgie eben jenes System erhalten, das von dem babylonischen Gaon aus dem IX. Jahrhundert ausgearbeitet worden war.

Im Laufe von drei Jahrhunderten, vom VIII. bis zum XI., gelang es den babylonischen Gaonen, die Herrschaft des talmudischen Gesetzes in allen Teilen der zerstreuten Judenheit so sehr zu befestigen, daß das jüdische Volk der Auflösung des babylonischen Zentrums durchaus nicht ungerüstet gegenüberstand. An Stelle dieses Zentrums traten die von langer Hand aufgebauten neuen Organisationszentren in Palästina, Ägypten und Afrika und später auch im fernen Westen. Das den Händen der Gaonen entglittene Banner des talmudischen Judaismus pflanzten nunmehr ihre Jünger, die Rabbiner, in Spanien, Italien, Frankreich und Deutschland auf.

§ 70. Die Polemik der Rabbaniten und Karäer

Eine große Gefahr drohte dem Talmudismus von seiten des Karäertums. Je drückender im praktischen Leben die Bürde der talmudischen Zucht war, um so verlockender mußten die Versuche erscheinen, dieses Joch der „zweiten Thora" abzustreifen und zur ersten, zur Bibel, zurückzukehren. Zum Glück für die Talmudtreuen

vermochten jedoch die Schöpfer des Karäertums an ihrem ursprünglichen Ziel nicht festzuhalten und sahen sich genötigt, zur Anpassung der biblischen Gesetze an das Leben, eigene weitverzweigte Deutungen auszuhecken, einen eigenen mündlichen „Talmud" zu schaffen, der noch widerspruchsvoller und auch nicht weniger beschwerlich war als der der Tannaiten und Amoräer, all dieser „Rabbi's" und „Rab'en", deren Verehrer von den Karäern „Rabbaniten" genannt wurden. Und doch war die der Rechtgläubigkeit von dem Karäertum drohende Gefahr noch lange nicht gebannt. In vielen Städten bestanden nebeneinander zwei Gemeinden, die der Rabbaniten und die der Karäer, so daß die Führer des talmudischen Judaismus eine Annäherung ihrer Getreuen an die Schismatiker ernstlich zu befürchten hatten. Nach dem ergebnislos verlaufenen Kampf innerhalb der Gemeinden blieb jedoch, nachdem der Zwiespalt nunmehr Tatsache geworden war, nur noch der Weg der literarischen Bekämpfung und der theologischen Polemik offen. Diesen polemischen Kampf eröffnete als erster der hervorragendste Repräsentant des Gaonats, Saadia Gaon. Schon in jugendlichem Alter, als er noch in Ägypten lebte, verfaßte Saadia in arabischer Sprache ein Buch unter dem Titel „Die Widerlegung des Anan" (Kitab alrad ali Anan, 915), um später seine Polemik gegen die Karäer bereits als der höchstgestellte geistliche Würdenträger, als Gaon von Sura, wieder aufzunehmen. Ein gestählter Kämpe, dem es auch in seinem eigenen Lager, unter den Talmudisten, an Widersachern nicht fehlte, erklärte Saadia dem Karäertum als einer antinationalen Bewegung schärfsten Krieg. Er machte Anan zum Vorwurf, dieser hätte seine Kalenderreform nur den Muselmanen zuliebe eingeführt: „Wir haben die Monate stets auf Grund der astronomischen Berechnungen bestimmt, bis sich die Macht der Ismaeliter (der Araber) befestigte, die betreffs der Beobachtung des Neumonds ein neues Gesetz erließen; Anan, der gerade um diese Zeit aufgetaucht war, stimmte ihnen nun, um sich ihren Beistand zu sichern, zu". In diesem Kalender-Konflikt erblickte Saadia einen besonders schweren Schlag gegen die Einheit der Nation, deren zwei Teile nunmehr die nationalen Gedenktage zu verschiedener Zeit zu feiern begannen. Den Gaon beseelten hierbei dieselben Gefühle, die ihn zum Kampfe gegen Ben Meir antrieben, der um der Hegemonie Palästinas willen gleichfalls das einheitliche Kalenderwesen zerschlug. Soweit man nach den erhaltengebliebenen Bruchstücken der antikaräischen Schriften

des Saadia urteilen kann, ging er in seiner Polemik auch an den übrigen Streitpunkten, die die Karäer mit den Rabbaniten entzweiten, nicht achtlos vorbei. Mit Nachdruck setzte er sich für die Autorität der Mischna und des Talmud ein, wies die den Talmudtreuen gemachten Vorwürfe, daß sie in der Haggada und in den Gebethymnen eine anthropomorphistische Auffassung der Gottheit befürworteten, mit Entschiedenheit zurück und führte den Beweis, daß verschiedene poetische Redewendungen nur in übertragenem Sinne zu verstehen seien (s. unten, § 71).

Die Kritik des Saadia versetzte die Karäer in höchste Erregung. Die Leidenschaftlichkeit, mit der die Führer der Sekte ihm entgegentraten, verrät, wie niederschmetternd die Beweisgründe des großen Denkers für sie sein mochten. Es wurde gegen Saadia eine mündliche und eine schriftliche Hetzkampagne eingeleitet. Karäische Prediger brachen aus Palästina nach Ägypten auf, um Saadia in seinem Heimatlande bloßzustellen. Einer von ihnen, *Salmon ben Jeruchim*, verfaßte ein gegen Saadia und die Talmudtreuen gerichtetes Buch, das er die „Kriege des Herrn" (Milchamoth Adonai) betitelte. Das Buch war für die Gebildeten in hebräischer Sprache, für diejenigen aber, die nur die Umgangssprache beherrschten und, des talmudischen Schrifttums unkundig, sich leichter in die Netze der karäischen Propaganda verstricken konnten, auch in arabischer Sprache abgefaßt. In seiner von persönlichen Verunglimpfungen des Gegners strotzenden Streitschrift ist Salmon mehr auf den Angriff, als auf die Verteidigung bedacht. Besonders eifert er gegen die Willkür der Talmudtreuen, wie sie in ihrer Auslegung der Speisegesetze, der Sabbatvorschriften und der die Verwandtenehen betreffenden Gesetze angeblich zutage tritt; er verspottet die bizarren Redewendungen der talmudischen Haggada, wie die folgenden: „Gott betet, legt die Gebetkapseln an". Mitunter bezichtigt er den freidenkenden Saadia der Abweichung vom Talmud und fordert ihn ironisch auf, in die Reihen der Karäer zu treten. Ein ausgesprochener Gegner der weltlichen Wissenschaft und der Philosophie, hatte Salmon für den Rationalismus des Saadia nichts als Verachtung übrig. In seinen umfangreichen Kommentaren legt der karäische Glaubenslehrer eine bis ins Extrem gehende Unduldsamkeit den Andersgläubigen gegenüber an den Tag. Er verdammt diejenigen, die die kostbare Zeit auf das Studium anderer Bücher als der Bibel vergeuden, verhöhnt die Weisheit des

Euklid und Almagest, spottet über das Interesse für die arabische Grammatik und für die Philosophie und erklärt ohne Umschweife: „Die Weisheit der Andersgläubigen und ihre Philosophie ist nichts als unnützes Gerede, Betrug und Taschenspielerei".

Noch lange nach dem Hervortreten Saadias hallte die gesamte karäische Gemeinde, einem aufgescheuchten Bienenschwarm gleich, von den Stimmen ihrer polemisierenden Theologen wider. In Prosa und in Versen, in hebräischer und in arabischer Sprache wurden Streitschriften gegen die Rabbaniten verfaßt, wobei man es ganz besonders auf den „Fajumiten" (Pithomi) Saadia abgesehen hatte. Der Glaubenslehrer der Karäer, *Jafet ben Ali*, aus Jerusalem (um 950 bis 980), der von seinen Anhängern „Aufklärer der Diaspora" (Maskil ha'gola) genannt wurde, verfaßte eine Reihe von gereimten Sendschreiben, die gegen einen der Jünger des Saadia gerichtet waren. In diesen Strafgedichten werden die Karäer als die wahren Hüter der Thora geschildert, während die Rabbaniten als Freidenker hingestellt werden, die das Verbot, die Schrift „weder zu mehren noch zu mindern", in leichtfertigster Weise überträten; der „Ägypter" Saadia aber wird dem biblischen Erzsünder Jerobeam gleichgestellt, der gleichfalls aus Ägypten gekommen sei, um die Israeliten in Versuchung zu führen. Das Wesen der talmudistischen Gesetzesauslegung wählt Jafet zur Zielscheibe seiner Polemik in seinen Bibelkommentaren, die in arabischer Sprache abgefaßt und teilweise auch ins Hebräische übersetzt worden sind; diese Bücher gelten als die grundlegenden Werke der karäischen Theologie.

Der tatkräftigste Agitator unter den Karäern war der aus Jerusalem gebürtige *Sahl ben Mazliach*, dessen Wirksamkeit in die zweite Hälfte des X. Jahrhunderts fällt. Ein strenger Asket und Eiferer der karäischen Glaubenslehre, brachte er sein ganzes Leben der Propaganda dieser Lehre zum Opfer. Er scheute sich nicht, eine Reise nach der Hochburg der Rabbaniten, nach Babylonien, zu unternehmen, um in Bagdad selbst den Gesetzeslehrern, den Sprossen der beiden das Volk vom rechten Wege ablenkenden Akademien, zu Leibe zu rücken. Hier stieß er jedoch auf den Schüler des Saadia, Jakob ben Samuel, der ihm sowohl in öffentlichen Reden als auch in einem hebräisch und arabisch abgefaßten Sendschreiben kraftvoll entgegentrat. Daraufhin trat auch Sahl mit einer langen Streitschrift auf den Plan, die unter dem vielleicht aus späterer Zeit stammenden Titel

„Öffentliche Strafrede" („Tochachath megula") auf uns gelangt ist. Es ist dies eine höchst bemerkenswerte und für die Sitten jener Zeit überaus aufschlußreiche literarische Urkunde. Der Verfasser erklärt, daß er auf die Aufforderung seines Widersachers hin seine Antwort in der heiligen Sprache abgefaßt hätte, daß er aber dafür Sorge tragen wolle, sie auch in einer arabischen Übersetzung erscheinen zu lassen, „damit auch die des Hebräischen Unkundigen sie lesen könnten". Immer wieder kommt er auf den Satz zurück: „Ich bin aus dem heiligen Hause (Jerusalem) hergekommen, um die Söhne unseres Volkes zu warnen". Die Babylonier sucht er im Namen der „Bekenner der Schrift" (Bne-mikra) zu überreden, „jener gerechten und gottesfürchtigen Männer, die sich in Jerusalem versammelt haben, dort schlaflose Nächte zubringen und im Hofe des (ehemaligen) Tempels darum flehen, daß Gott seine verirrte Herde erretten und sie in die heimatlichen Gefilde zurückführen möge". Sahl schildert diese palästinensischen Karäer als strenge Asketen, die „den sinnlichen Gelüsten, dem Fleisch- und Weingenuß" entsagt, sich von allen Privatangelegenheiten losgesagt hätten und unaufhörlich „um Zion trauern". Diese Einsiedler stellt er den Talmudisten Babyloniens entgegen, jenen geistlichen Hirten mit durchaus weltlichen Bestrebungen, die das Volk in ihrer Gewalt haben, ihm schweren Tribut auferlegen und mit dem Beistand der durch den letzten Groschen des Volkes bestochenen fremden Machthaber von den Mitteln der Abschreckung und der Ächtung (Cherem) Gebrauch machen. Auf die beiden Akademien von Sura und Pumbadita glaubt Sahl ben Mazliach die Vision des Propheten Sacharja (Kap. 5) von den zwei Weibern anwenden zu können, die die Gottlosigkeit versinnbildlichten und sich „im Lande Sinear (Babylonien) niedersetzten". „Gott — so ruft er aus — wird das Joch der zwei Weiber zerbrechen, die das Zepter Israels in Sura und Anbar (Pumbadita) führen und die Juden von dem Wege der Thora, dem Wege der Priester, Propheten und all unserer Urahnen abirren ließen, um ihnen statt dessen in den Schulen eingeschärfte, von Menschen erdachte Gebote aufzudrängen. Diese zwei Weiber sind es, die den Garten des Gottes unseres Herrn zerstampfen, die Gesetze des göttlichen Volkes verzerren und es den Talmud und die Haggadoth lehren". Das Gesicht Sacharjas von den zwei Hirtenstäben (Kap. 11) wendet der Verfasser der „Strafrede" auf die zwei Gewalten, die fremde und die autonome jüdische, an; beide

Stäbe werden indessen zerbrechen, zunächst das „Reich der Völker" und sodann auch die Gewalt der Gaonen und der babylonischen Akademien, die „zwischen Juda und Israel den Bruderzwist entfachen" (die Karäer nannten sich nämlich im Gegensatz zu den Talmudisten „Israeliten"). „Die Tage des Gerichts über die Nationen sind nahe — so glaubt der Verfasser prophezeien zu können —, und die Erlösung Israels, da Gott es von dem Joche der zwei Weiber befreien und als König über uns den Messias, den Sohn Davids, einsetzen wird, ist nahe herbeigekommen". Sahl sucht seine Gegner durch das Schreckbild des „in Zorn und Ingrimm herannahenden Tages des Gerichts" und der den „abtrünnigen" Rabbaniten beschiedenen Qualen der Gehenna einzuschüchtern. Wie von religiöser Raserei befallen, ruft der Fanatiker aus: „Wie könnte ich schweigen, da ich Juden sehe, die sich an den Sabbattagen aus ihren Häusern nach den Synagogen mit allerhand Sachen in den Händen begeben, die am Vorabend des Sabbat gekochte und am Sabbat im Ofen gewärmte Speisen verzehren und von Frauen, die sich dem Reinigungstauchbad noch nicht unterzogen haben, Speisen entgegennehmen!" usw. Der die Babylonier verdammende Verfasser versichert, daß die Rabbaniten „auf dem Heiligen Berge (in Jerusalem) und auf dem Karmel sich von solchen Ungebührlichkeiten fernhalten", da sie dort den Karäern nacheifern: viele entsagten in Jerusalem dem Fleischgenuß, verzichteten auf bei Nichtjuden gekaufte Nahrungsmittel, vermieden jede Art von Verunreinigung und schlössen keine Ehen mit Nichten und anderen Anverwandten; manche von ihnen seien bereits so „aufgeklärt", daß sie sich auch von dem rabbanitischen Kalender losgesagt hätten und die Feiertage gleich den Karäern auf Grund unmittelbarer Beobachtung des Mondes festsetzten. Der Verfasser fordert seine Gegner zum Besuche der Andachtversammlungen der Karäer auf, um sich dort mit ihnen friedlich auseinanderzusetzen, da es den Karäern nicht möglich sei, zu diesem Zwecke in den Synagogen der Rabbaniten zu erscheinen, wo am heiligen Freitagabend Kerzen brennen und die Heiligkeit des Sabbattages überhaupt in jeder Weise entweiht werde.

Die den Karäern des Heiligen Landes eigentümliche messianisch-asketische Einstellung war indessen durchaus nicht für das gesamte Karäertum charakteristisch. Um diese Zeit eben setzte unter den Karäern, deren Gemeinden überall, von Persien bis nach Spanien, ver-

streut waren, eine in mannigfache Richtungen sich verzweigende geistige Bewegung ein. Die neuerblühte muselmanische Theologie und die rabbanitische Kritik spornten die Sekte, die sich gerade in der Periode des Aufbaus eines eigenen theologischen Systems befand, zu neuer Gedankenarbeit an. Den obengenannten Schriftstellern, die im Zeitalter des Saadia Gaon lebten, folgte eine Reihe hervorragender Sektenführer, die sich von der früheren karäischen Engherzigkeit frei zu machen wußten und den Weg tiefschürfender Untersuchung betraten. Die einen gaben sich mit der grammatischen Erforschung des Bibeltextes ab, andere drangen, den Spuren des Saadia folgend, in den Bereich der Religionsphilosophie vor, um ihre Glaubensdogmen auf eine sichere rationale Basis stellen zu können. Unter den philosophierenden Sektenführern tat sich im XI. Jahrhundert besonders der babylonische Gesetzeslehrer *Joseph al-Bassir* (um 1020 bis 1050) hervor, der, da er des Augenlichts beraubt war, den euphemistischen Beinamen „Ha'roë" (der Sehende) erhielt. Von seinen Werken sind namentlich die zwei religionsphilosophischen arabisch geschriebenen Abhandlungen: „Muchtawi" und „Al-Tamjiz" bekannt (in der hebräischen Übersetzung führen sie die Titel: „Sefer ha'Neïmoth" und „Machkimath Peti"). Die Schriften behandeln das Problem der Einzigkeit Gottes, das der göttlichen Attribute, der Willensfreiheit und der Vergeltung im Jenseits. Das System des Al-Bassir lehnt sich in der Anordnung seiner Teile so sehr an das hundert Jahre früher erschienene philosophische Werk des Saadia Gaon an, daß die hier waltende Abhängigkeit von dem orthodoxen jüdischen Denker unmittelbar auffällt, wiewohl der Verfasser es für angebracht hielt, sich in seiner Polemik gegen den antikaräischen Gaon keine Zurückhaltung aufzuerlegen. Der Schüler des Al-Bassir, der Palästinenser Josua ben Juda, der mehr unter seinem arabischen Namen *Abulfaradsch Furkan* (um 1050—1080) bekannt ist, galt bei den Karäern als der „große Wegweiser"; er trieb mit großem Eifer eine mündliche Propaganda der karäischen Lehre und verfaßte außerdem einige Schriften über die Glaubensdogmen, über die zehn Gebote und über die innerhalb der Sekte selbst umstrittene Frage der Verwandtenehen.

Von dem ausgefochtenen Kampf und dem allgemeinen geistigen Aufschwung dieses Zeitalters beflügelt, gaben sich die karäischen Denker alle Mühe, das von Anan neuaufgerichtete Gerüst des alten Sad-

duzäertums mit einem lebendigen Geist zu erfüllen. Die Aufgabe war nicht leicht, ja unlösbar, da das innerste Wesen der Ananitenlehre und dann auch des Karäertums gerade die Verleugnung der geschichtlichen Evolution bildete — ein Starrsinn auf dem Gebiete der Dogmen und der Bräuche, eine verknöcherte Altgläubigkeit und vor allen Dingen das Bestreben, die Anforderungen des Lebens ganz dem Buchstaben der Schrift oder seiner Auslegung unterzuordnen. Nachdem sich der karäische Zweig von dem allnationalen Stamme losgerissen hatte, war er unausbleiblich dem Verdorren geweiht: wurde ihm doch dadurch der Zufluß lebendiger, aus dem geschichtlichen Nährboden des Judaismus hervorquellender Säfte von vornherein gänzlich abgeschnitten. Zwar sollte das Karäertum noch einige Jahrhunderte aus der Kraft seines antitalmudischen Protestes und aus dem von ihm ausgehenden Zauber einer vermeintlichen Restauration des biblischen Judaismus gewisse Vorteile ziehen; sobald jedoch die Unlösbarkeit dieser beiden Aufgaben, der negativen wie der positiven, klar zutage trat, war auch der Prozeß der Erstarrung, wie er jeder sich an den Buchstaben klammernden und sich gegen die dynamischen Mächte im geschichtlichen Leben auflehnenden Altgläubigkeit zum Verhängnis werden muß, in keiner Weise mehr aufzuhalten.

§ 71. Die Religionsphilosophie Saadias; Rationalisten und Mystiker

Das karäische Schisma, das der jüdischen Nation, rein quantitativ betrachtet, einen gewissen Blutverlust brachte, gereichte der Entwicklung des jüdischen Denkens nur zum Nutzen. Eine lange nicht mehr dagewesene Opposition brachte in die talmudische Orthodoxie Leben und spornte die geistige Schaffensenergie an. Zugleich mit der islamitischen Theologie, die inzwischen die Gipfel einer universalen Religionsphilosophie erklommen hatte, trieb auch die karäische Protestbewegung das jüdische Denken auf den Weg der Forschung und der Selbstprüfung. Diese geistige Regsamkeit äußerte sich auf den verschiedensten Gebieten des literarischen Schaffens, doch das bedeutsamste ihrer Ergebnisse war die Bereicherung des Judaismus durch eine neue, die philosophische Auffassung der Religion.

Der talmudische Judaismus wies, wie schon hervorgehoben, eine sehr wesentliche Lücke auf: das Fehlen einer dogmatischen Theolo-

gie in Form eines festgefügten Systems. Die Dogmatik blieb in dem gleichen Maße unbeachtet und vernachlässigt, in dem die religiöse Praxis gehegt und gepflegt wurde. Neben dem strengen System von Gesetzen und Bräuchen, die jeden Lebensschritt fest vorzeichneten, herrschte im Bereiche der Dogmen und Glaubensformen größte Systemlosigkeit. Die prägnanten Formeln der Halacha waren von einem bunten Kranze wildwuchernder Haggadasentenzen umrahmt, die in keiner Weise verbindlich waren und nicht selten einander widersprachen: auf der einen Seite also eine aufs peinlichste ausgebaute Disziplin des Gesetzes, auf der anderen — völlige Verwirrung in den Grundbegriffen des Glaubens. Während das Gesetz mit den Mitteln des Verstandes geformt wurde, blieb eben der Glaube in der Gewalt des jedem Eingriff der kühl abwägenden Analyse abholden Gefühlslebens. Sogar an dem von Philo von Alexandrien seinerzeit unternommenen Versuch, ein Dogmensystem auf der doppelten Grundlage der Vernunft und des Gefühls zu errichten, war der offizielle Judaismus achtlos vorübergegangen. Diese Disharmonie machte sich besonders in jener Epoche fühlbar, als sich der Talmud praktisch auszuwirken begann, als die Gaonen auf jede beliebige Frage der religiösen Praxis Bescheid zu geben wußten und doch nicht in der Lage waren, die in der Seele des Gläubigen sich erhebenden Zweifel zu bannen. Hier erschien nun als Helferin in der Not die arabische Theologie, jener „Kalam", der auf dem Wege begrifflicher Erwägung und dialektischer Vertiefung die Lösung der letzten Probleme des Glaubens und der Gotteserkenntnis anstrebte. Die mohammedanische Theologie erblühte bekanntlich auf dem Boden der von dem Koran verkündeten Prädestinationslehre, die sich mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit und der gerechten Vergeltung als unvereinbar erwiesen hatte. Die Rationalisten des Islam, die *Mutaziliten* (die „Abgefallenen"), lehnten daher die Prädestinationslehre ab und proklamierten als Grundlage der religiösen Ethik das Prinzip der Willensfreiheit oder der „freien Wahl", die allein, wie sie meinten, die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen begründen könne. Hieraus entsprang ein ganzes System religionsphilosophischer Grundauffassungen, die immer weiter vom Traditionalismus weg zum Rationalismus führten und der alten aristotelischen Philosophie überaus nahekamen. Seit dem IX. Jahrhundert wurde Bagdad zum Mittelpunkt dieser philosophischen Schule, deren extremste Richtung den

arabischen „Kalam" mit der griechischen Metaphysik zu verbinden suchte (dieser Schule entsproß bekanntlich der arabische Denker Alfarabi, der Zeitgenosse und zum Teil Gesinnungsgenosse des Gaon Saadia). Außer dem Prinzip der Willensfreiheit verfochten die Mutaziliten die Auffassung von der absoluten Einzigkeit Gottes und dem abstrakten Charakter seines Wesens; neben dem Glauben an die Offenbarung galt ihnen auch die vernunftgemäße Gotteserkenntnis als unerläßliche Pflicht, da sie in der Vernunft die einzige Quelle des ungetrübten Glaubens erblickten. Alle diese aus den Lehren Aristoteles', Platos, Philos und der Mutaziliten herrührenden Elemente des philosophischen Denkens wurden nun von dem enzyklopädischen Geist des Saadia Gaon, der sein Wissen gleichzeitig aus jüdischen, griechischen und arabischen Quellen schöpfte, zu einer organischen Einheit verschmolzen. Die Frucht dieser Vermählung universaler mit nationalen Ideen war das erste religionsphilosophische System des Judaismus, das Saadia in seinem Traktat „Glaubenslehren und Beweisführungen" („Kitab al-amanat wal-itikadat", wie der arabische Titel, oder „Emunoth we'deoth", wie der Titel in der hebräischen Übersetzung lautet) zur Darstellung gebracht hat.

Das von Saadia Gaon errichtete theologische System setzte sich vor allem die Versöhnung von Vernunft und Glauben zum Ziele. Sein Verfasser ging an die Erfüllung einer großen Aufgabe, an die sich seit der Zeit des Philo von Alexandrien niemand mehr heranzuwagen getraut hatte: es galt das philosophische Denken in dem Umkreis des Judaismus heimisch zu machen. Hierbei war die Aufgabe, die sich Saadia stellte, noch viel umfassender als die des Philo: während nämlich der Denker von Alexandrien nur den biblischen Judaismus mit philosophischem Geiste durchdringen wollte, ging das Bestreben des babylonischen Gaon darauf, dies auch in bezug auf den talmudischen Judaismus zu vollbringen. Saadia trat zugleich gegen zwei für das wahre religiöse Empfinden höchst gefährliche Extreme in die Schranken: gegen den Aberglauben der Mystiker und den Unglauben der Freidenker. Mit der Ansicht eines zeitgenössischen arabischen Schriftstellers, wonach es nur zwei Arten von Menschen geben könne: solche, die nachdenken, ohne zu glauben, und solche, die glauben, ohne nachzudenken, konnte er sich durchaus nicht befreunden. Vielmehr lebte Saadia der Überzeugung, daß wahres Wissen auch zu wahrer Religiosität führe, wie auch umgekehrt. „Mein Herz ist voll Kummer —

schreibt er in dem Vorwort zu dem Traktat „Glaubenslehren" —, da ich über manche Spielarten von vernünftigen Wesen nachdenke, und meine Seele ist voll Unruhe über das Los unseres Volkes, der Kinder Israel. Sehe ich doch viele glaubenserfüllte Männer um mich herum, deren Glauben nicht lauter ist und deren Ansichten (Dogmen) der Klarheit entbehren; (andererseits) gibt es auch viele Leugner, die darauf stolz sind, alles zu vernichten, und sich über die Überzeugungstreuen erhaben dünken, dabei jedoch selbst nur Irrende sind. Ich sah, wie die einen im Meere des Zweifels untergehen, während die anderen in dem Abgrund des Irrtums versinken, und doch fehlt es an einem Schwimmer, der sie aus der Untiefe herauszöge. Da mich nun Gott mit einer Gabe begnadet hat, die diesen Menschen zum Heile gereichen könnte, sehe ich es als meine Pflicht an, ihnen nützlich zu sein und sie auf den rechten Weg zu weisen, wiewohl ich gestehen muß, daß auch meine Weisheit nur unvollkommen ist".

Saadia unterscheidet drei verschiedene Erkenntnisquellen: 1. die Sinneswahrnehmung oder die unmittelbare Empfindung; 2. die Verstandeswahrnehmung auf Grund einer Kombination der Empfindungen, und 3. die Schlußfolgerung gemäß der inneren logischen Notwendigkeit. Ihnen fügt, wie er meint, die Religion noch eine vierte Quelle hinzu: die prophetische Offenbarung oder die von Geschlecht zu Geschlecht tradierte wahre Überlieferung. Der Glaube an die Realität bildet dagegen keine selbständige Erkenntnisquelle sondern einen Bestandteil der verstandesmäßigen Erkenntnis: so glauben wir denn auch an das, was nicht sinnfällig ist, dessen Existenz aber, dem Gesetze der Kausalität zufolge, als notwendig erachtet wird. Nehmen wir also die Äußerungen einer unsichtbaren Kraft wahr, so müssen wir auch an die Existenz dieser Kraft glauben, denn das Erschaffene ist ohne einen Schöpfer undenkbar. Nur ganz willkürliche Vorstellungen von den unsichtbaren Ursachen der Erscheinungen könnten zum Aberglauben verleiten, wie z. B. die mythische Vorstellung, die Mondfinsternis sei darauf zurückzuführen, daß die Mondscheibe von irgendeinem Riesendrachen verschlungen werde. Eine solche Leichtgläubigkeit kann aber durch klares philosophisches Denken wohl überwunden werden. Nur ganz törichte Menschen lehnen die Philosophie als eine Verführerin zu Ketzerei und zu Unglauben ab. In Wahrheit könne aber das die Grenzen der Vernunft nicht überschreitende philosophische Denken für den Glauben nur fördernd sein und die

offenbarten Wahrheiten nur noch mehr bekräftigen. Gott hat uns der Offenbarung als des Inbegriffs der vorverkündeten Wahrheiten teilhaftig werden lassen, doch ist unsere Vernunft wohl in der Lage, diese Wahrheiten auf Grund von Beweisführungen zu erhärten.

Dieser allgemeinen Einleitung läßt Saadia eine in zehn Abschnitte zerfallende Darstellung des inneren Grundgehaltes seines religionsphilosophischen Systems folgen. Im ersten Abschnitt sucht er nachzuweisen, daß die Welt infolge der der Materie anhaftenden Grundeigenschaften nicht von ewig her, wie es die Materialisten glauben, existieren konnte, sondern in einem bestimmten Moment auf göttlichen Ratschluß, dem auch die Materie ihre Existenz verdankt, erschaffen worden sei. Der Schöpfer des Weltalls ist bei aller Mannigfaltigkeit seiner Äußerungsweisen absolut und einzig, und bei seinem schöpferischen Werke ließ er sich von einem bestimmten Zwecke leiten (2. Abschnitt, in dem zugleich der christliche Begriff des Gottmenschen widerlegt wird). Die Krone der Schöpfung sei der Mensch, der, dank der ihm innewohnenden vernünftigen Seele, mit der Gabe ausgestattet ist, die Wahrheit zu erkennen und das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Indessen empfindet die Seele nur eine unklare Sehnsucht nach der Gottheit; wohl ist sie die allgemeine Quelle der religiösen und sittlichen Motive, doch entbehrt sie des festbestimmten Maßes, um im praktischen Handeln das Wahre und Gute zu treffen. Dies der Grund, warum Gott den Menschen die Offenbarung (am Sinai) zuteil werden lassen mußte, d. i. jenen Inbegriff von Geboten und Gesetzen, die die seelische Tätigkeit auf bestimmte segensreiche Zwecke hinzuleiten vermögen (3. Abschnitt). Doch ist dem Menschen der freie Wille gegeben: er hat die Freiheit, die offenbarten Gebote zu erfüllen oder zu übertreten; hieraus entspringen die Begriffe vom Verdienst, von der Tugend und der Sünde (4.—5. Abschnitt). Die guten, die gottgefälligen Taten läutern und erheben die Seele, dagegen wird sie durch die bösen Taten verdunkelt und befleckt (6. Abschnitt). Dem im Weltall herrschenden sittlichen Prinzip wäre es wohl angemessen, wenn die Gerechten der Glückseligkeit teilhaftig würden, die Sünder aber infolge ihrer Abirrung vom rechten Wege Schaden nähmen; da jedoch hienieden keine restlose Vergeltung dem Verdienste gemäß anzutreffen sei, so sei die endgültige gerechte Vergeltung erst im künftigen Leben zu gewärtigen. So sei der Tod nicht der Abschluß des Daseins, sondern nur der Übergang zu einer anderen Art

Leben: die gerechten Seelen gelangen an die Stätte der Glückseligkeit und des Friedens, während die sündhaften friedlos im Weltall herumirren müssen. Als folgende Etappe auf dem Schicksalswege der Seele gilt Saadia die mit dem Erscheinen des Messias verknüpfte Totenauferstehung (Abschnitte 7—8)[1]. Diese faßt er ganz im Sinne der talmudischen Lehre auf, derzufolge nach der Verbüßung der Sünden im Jenseits auch die leiblichen Hüllen der Toten zu neuem Leben erwachen werden (Abschnitt 9). Der letzte Teil des Systems ist den Fragen der Ethik gewidmet; hierbei werden die ausschlaggebendsten menschlichen Gefühle und Leidenschaften einer Analyse unterzogen, und es wird der Beweis geführt, daß das seelische und das körperliche Leben unter der Kontrolle bestimmter religiöser Gesetze stehen müsse, die es allein in Gleichgewicht und Harmonie halten können.

Auch das religionsphilosophische System Saadias vermochte freilich nicht, den geschichtlich gewachsenen Judaismus in allen seinen Teilen mit dem ungebundenen philosophischen Denken in Einklang zu bringen. Doch gelang es Saadia zweifellos, über die Grundprinzipien der jüdischen Religion Klarheit zu verbreiten und sie der rationalistischen Denkungsart näher zu bringen. Sein System unterwarf der Herrschaft der logischen Analyse ein Gebiet, wo sich ehedem nur dunkle Gefühle und Ahnungen geregt hatten. Mit Saadia reichte gleichsam der talmudische Judaismus selbst der Philosophie, jener „griechischen Weisheit", die er früher so schonungslos bekämpft hatte, die Hand zum Frieden. Was dem jüdisch-hellenistischen Denker Philo nicht geglückt war: die Vermählung des Nationalen mit dem Universalen, und sei es auch nur in den erlesensten Geistern der Nation — das sollte Saadia, der in einer von Elementen des Hellenismus durchtränkten Atmosphäre der jüdisch-arabischen Renaissance lebte, wenigstens zum Teil gelingen. Schon allein der von ihm angebahnten freien Erörterung der religiösen Dogmen kam für die ganze weitere Evolution des Judaismus eine nicht hoch genug einzu-

[1]) Hierbei sucht Saadia auf Grund der dunklen Andeutungen des Danielbuches auch die Zeit des Erscheinens des Messias genau zu berechnen. Soviel man aus seinen, auch in seinem Danielkommentar wiederkehrenden Berechnungen verstehen kann, setzte er als Beginn der Erlösung Israels das Jahr 968 fest, doch scheint der Verfasser selbst diesen Aufstellungen nur den Wert von Mutmaßungen beigemessen zu haben.

schätzende Bedeutung zu. So stellt denn das System des Saadia einen Wendepunkt auf diesem Entwicklungswege dar. Nach dem Westen verpflanzt, gab es einen mächtigen Antrieb für die geistige Entwicklung der Juden im arabischen Spanien. Zunächst fand der Traktat „Glaubenslehren und Beweisführungen" in seiner arabischen Ursprache Verbreitung, um sodann, nachdem er im XII. Jahrhundert von dem jüdisch-spanischen Gelehrten Jehuda ibn Tibbon ins Hebräische übertragen worden war, auch über das arabische Sprachgebiet hinaus weit und breit bekannt zu werden.

Indessen stand Saadia auch im Morgenlande nicht vereinsamt da. Besaß er auch keine Gesinnungsgenossen in dem konservativen Milieu der babylonischen Gelehrtenkollegien, so waren außerhalb dieser Hochburgen des offiziellen Judaismus Träger philosophischer Ideen durchaus keine Seltenheit mehr. So erwarb sich ein Zeitgenosse des Saadia, der in Kairuwan wirkende Arzt Isaak Israeli (§ 68), hohen Ruhm durch seine arabisch abgefaßten Werke „Von den Definitionen" und „Von den Grundelementen". In dem zweiten dieser Werke (in dem „Sefer ha'jessodoth", wie der Titel in der mittelalterlichen hebräischen Übersetzung lautet) wird im Geiste des Aristoteles das Problem der Form und der Materie im Zusammenhang mit anderen metaphysischen Fragen behandelt. Als Arzt und Naturforscher stützt sich Israeli auf allerlei seinem Fachgebiet entlehnte Beweisgründe, was später zu der spitzen Bemerkung des Maimonides Anlaß gab: „Israeli ist wohl ein Arzt, doch kein Philosoph"; diese Meinung wird freilich von den neueren Geschichtsschreibern der Philosophie, die in dem „Buche von den Grundelementen" die ersten Grundlagen des mittelalterlichen arabisch-jüdischen Aristotelismus wiederzuerkennen glauben, in keiner Weise geteilt. Der Tradition Rechnung tragend, bemüht sich Israeli im Gegensatz zu Aristoteles, das biblische Prinzip der Erschaffung aus dem Nichts (ex nihilo) zu beweisen. Ein anderer Zeitgenosse des Saadia, *David Almokamez*, verfaßte gleichfalls religionsphilosophische Werke, die im der jüdischen Weltanschauung angepaßten Mutazilitengeiste gehalten waren. Nach den erhaltengebliebenen Fragmenten dieser Werke zu urteilen, gingen sie auf dieselben Probleme ein, die in dem Traktat des Saadia behandelt wurden. Die Persönlichkeit des Almokamez ist indessen in Dunkel gehüllt: manche glauben, er sei ein Karäer gewesen, während andere der Meinung sind, daß er sich zeitweilig sogar zum Christen-

tum bekannt hätte. Er war anscheinend aus Babylonien gebürtig, doch hatte er um die Mitte des X. Jahrhunderts seinen Wohnsitz in Kairuwan.

In dem Bereiche des religiösen Denkens ist Saadia der Repräsentant der mittleren Linie und nimmt eine Stellung mitten zwischen dem linken und dem rechten Flügel ein: zwischen extremem Freidenkertum einerseits und überschwenglichem Mystizismus andererseits. In jenem Zeitalter der geistigen Gärung tauchten nämlich unter den Gebildeten Freidenker auf, die nicht nur die talmudischen Sagen einer ätzenden Kritik unterzogen, sondern nicht einmal vor den biblischen Überlieferungen Halt machten. So trat in dem Mutterlande aller Ketzereien, in Persien, in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts der Gelehrte *Hiwwi al-Balchi* auf, der in seinem Werke nicht weniger als zweihundert Einwände gegen die biblischen Überlieferungen zusammengestellt hat. Hiwwi war ein konsequenter Rationalist, der die Möglichkeit übernatürlichen Geschehens in Abrede stellte und dafür eintrat, daß die von solchen Geschehnissen, den sogenannten „Wundern", handelnden biblischen Erzählungen in Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande gedeutet werden müßten. So sei z. B. der Zug der Israeliten durch das Rote Meer dadurch zu erklären, daß Moses die Zeit der Ebbe und Flut nicht unbekannt war; auch das „himmlische Manna" sei durchaus nicht als etwas Wunderbares aufzufassen, da derartige, von den Arabern mit dem gleichen Namen bezeichnete, genießbare Niederschläge auch jetzt noch in der Wüste keine Seltenheit seien. Der Skeptizismus des Hiwwi scheint sich indessen nicht allein auf die Leugnung der Wunder beschränkt zu haben; er verwarf vielmehr auch die Vorstellung von Gott selbst als einem im Tempel wohnenden, Opfergaben, feierliche Andachten und Lobpreisungen heischenden Wesen. „Was sollen dem Schöpfer der Welt eine Stiftshütte mit Vorhängen, brennende Lampen, eine im Lobgesang erklingende Stimme, Backwerk und Weihrauch, was sollen ihm aus Mehl, Wein und Früchten bestehende Weihgaben, da er sich ja nicht nährt und auf Beleuchtung u. dgl. nicht angewiesen ist?" Auch gegen die Idee der Auserwähltheit des Volkes Israel erhob Hiwwi Einwendungen: „Wie könnte Gott die Völker in sein eigenes und ihm fremde einteilen und davon reden, daß nur das Volk Israel sein Erbteil sei?" Die ketzerischen Ansichten des Hiwwi blieben nicht ohne Zustimmung und fanden sogar in manchen jüdischen Schulen Baby-

loniens Verbreitung. Die Talmudtreuen wie die Karäer bekämpften diese Auswüchse des Freidenkertums mit gleichem Eifer. Zu den literarischen Gegnern des Hiwwi gehörte auch Saadia, der zur Widerlegung der von den Ketzern geltend gemachten Einwürfe einen besonderen Traktat schrieb. Indessen sind uns weder die Werke des Hiwwi noch die polemischen Schriften des Saadia und der anderen Opponenten erhaltengeblieben; die Spuren dieses ganzen Kampfes sind nur in einer Reihe von polemisch zugespitzten Bemerkungen über die Irrlehre des Hiwwi zu finden, die in den „Glaubenslehren" des Saadia wie auch in den Werken späterer Schriftsteller (namentlich in denen des Abraham ibn Esra) eingestreut sind, sowie in aus Anlaß dieser Polemik angeführten Stellen aus dem „unerhörten" Buche. Die Leidenschaftlichkeit, mit der man noch lange Zeit nach dem Tode des Hiwwi seine Auffassungen bekämpfte, ist ein untrügliches Zeugnis dafür, wie groß die Aufregung sein mußte, als seine Ideen in der Literatur zuerst bekannt wurden.

In direktem Zusammenhang mit diesem Kampfe stand, wie es scheint, auch die Schrift eines anonymen Ketzers, von der erst vor kurzem bedeutende Bruchstücke in der Genisa von Kairo aufgefunden worden sind. Der Verfasser deckt eine Reihe offensichtlicher Widersprüche in der Bibel auf, deren Hervorhebung auf diejenigen, denen der ganze Bibeltext als von Gott selbst offenbart galt, einen niederschmetternden Eindruck machen mußte. Neben in den verschiedenen biblischen Büchern zutage tretenden Widersprüchen chronologischen und formellen Charakters betont der Verfasser das tiefe innere Mißverhältnis, in dem die einzelnen Teile zueinander stehen, sowie jene in der Bibel nicht seltenen Stellen, deren Tendenz dem religiös-sittlichen Empfinden direkt zuwiderläuft. So verhieß z. B. Gott Abraham, seine Nachkommenschaft zu segnen und zahlreich zu machen, um alsbald zu verkünden, daß diese Nachkommenschaft 430 Jahre lang Sklavendienste tun würde; dem Wahrsager Bileam befahl Gott zunächst, sich mit den Leuten des Balak auf den Weg zu machen, und sandte dann selbst einen Engel aus, der Bileam unterwegs dem Verderben preisgeben sollte; dem König David befiehlt Gott, eine Volkszählung zu unternehmen, straft aber später das Volk um dieser königlichen Sünde willen mit einer Seuchenplage; dem Propheten Hosea befiehlt Gott gar, ein unzüchtiges Weib in sein Haus aufzunehmen — ziemt sich denn aber so etwas für einen Verkünder des göttlichen Wortes und

einen Lehrer der Sittlichkeit? Bei der Vorherrschaft der dogmatischen Bibelauffassung schien schon allein die Aufwerfung solcher Fragen die Grundfesten der Religion zu gefährden. So mußte denn der unbekannte Skeptiker, der diese gefährliche Waffe führte, dabei aber, wie aus seinen eigenen Worten zu ersehen ist, in den Kreisen der Gaonen und der Talmudisten verkehrte, an seinem eigenen Zweifel irre werden. Das strenge Regime des Gesetzes brachte eben den Forschungsdrang der wissensdurstigen Geister, diese ersten Regungen einer naiven „Bibelkritik" unerbittlich zum Schweigen.

Den Gegenpol dieser Gedankenrichtung bildete die *Mystik*. Zwar machte sich der um die talmudische Haggada wuchernde Mystizismus schon lange vor dem Hervortreten des philosophischen Rationalismus breit, aber erst dieses Sichhervorwagen der streitbaren Vernunft verlieh dem Mystizismus den Charakter einer reaktionären Strömung. Die Rationalisten lehrten nämlich, daß alle biblischen Wendungen, denen zufolge Gott mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet erscheint, nur im Sinne von bildlichen Ausdrücken zu verstehen seien, da Gott seinem Wesen nach übersinnlich und mit den menschlichen Sinnen unerfaßbar sei. Dieser mit dem innersten Geiste des Judaismus übereinstimmenden Auffassung traten nun die unbelehrbaren Buchstabengläubigen entgegen, die in einer solchen freien Ausdeutung der altehrwürdigen Texte eine Gefährdung der heiligen Bücher und eine Unterwühlung des im Volke verbreiteten Glaubens an die haggadischen Erzählungen erblickten. Damit ihnen jedoch nicht die Materialisierung oder die Vermenschlichung der Gottheit zum Gegenvorwurf gemacht würde, hüllten sie ihre Vorstellungen von dem göttlichen Wesen in den dichten Schleier einer nebelhaften Symbolik ein. Vom Symbolismus schritt man aber unaufhaltsam zur phantastischen Theosophie weiter. So erstand die „Geheimlehre" zu neuem Leben, deren erste Anfänge in Form der Lehre vom himmlischen „Wagen" (Merkaba) bis in die Zeit der Mischna zurückreichten. Die Anhänger dieser Theosophie verbreiteten alte und neuerdings entstandene apokryphische Bücher, in denen Gott als eine Gestalt mit Gliedern von überweltlicher Größe dargestellt wurde und die himmlischen Hallen, der göttliche Thron sowie die ihn umgebenden, von dem Metatron angeführten Engelscharen auf das eingehendste ausgemalt wurden. Diese Werke schrieb man in willkürlicher Weise der Verfasserschaft der alten Weisen zu, etwa der der Tannaiten R. Ismael und R. Akiba, die,

wie es hieß, die Offenbarung der Geheimnisse des himmlischen Lebens unmittelbar den Engeln verdankten. So kamen in der gaonäischen Zeit allerhand konfuse mystische Bücher in Umlauf wie: „Schiur koma", „Hechaloth", „Otioth de'Rabbi Akiba" und andere. Manche davon handelten insbesondere von den Geheimnissen des Lebens im Jenseits, von Hölle und Paradies, deren Schilderung dabei heiligen Männern, die sie angeblich selbst in Augenschein genommen hätten, in den Mund gelegt wurde („Chibut ha'keber", „Maasse de'Rabbi Josua ben Levi"). Diese haggadischen Apokryphen umnebelten den Geist der glaubensseligen Gelehrten und mehrten den Aberglauben im Volke. Die der Geheimlehre kundigen Männer galten dem gemeinen Volk als Heilige; man glaubte an ihre Macht, Wunder zu wirken, durch Beschwörungen oder Talismane („Kameoth") Krankheiten zu heilen und die Zukunft vorauszusagen.

Unter den apokryphischen Schriften jener Epoche verdient besondere Beachtung ein Werk, das sich durch einen tieferen metaphysischen Gehalt auszeichnete und in noch viel späterer Zeit bei den Gelehrten in hohem Ansehen stand. Es war dies das „Buch der Schöpfung" (Sefer Jezira), das dem Erzvater Abraham zuteil gewordene Offenbarungen zum Inhalte hatte. Das Werk bringt ein verworrenes theosophisches System zur Darstellung, das sich auf die Lehre von den „Sefiroth" oder den von der Gottheit ausgehenden schöpferischen Potenzen gründet; diese Potenzen werden hierbei als durch die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets versinnbildlichten „Wege der Weisheit" dargestellt. Neben manchen tiefsinnigen metaphysischen Gedanken treten uns hier ganz und gar unvollziehbare Vorstellungskomplexe entgegen. Die philonische Emanationslehre ist hier von den Spekulationen der Gnostiker durchsetzt. In den Kreisen der Talmudisten galt indessen das „Buch der Schöpfung" aus unerfindlichen Gründen als ein Erzeugnis der alten Weisheit; sogar ein so ausgesprochener Rationalist wie Saadia, der vielleicht mit der Autorität dieses Werkes nur seine eigene Kosmologie decken wollte, schrieb dazu einen Kommentar.

Neben den Rationalisten und den Mystikern gab es noch allerlei vermittelnde Gedankenströmungen, von denen die einen mehr diesen, die anderen mehr jenen zuneigten. Während Saadia das der Religion eigentümliche Element des Wunderbaren auf dem Wege eines Kompromisses der Vernunft näher zu bringen suchte, glaubte Samuel ben

Chophni, sein späterer Amtsnachfolger in Sura, bei der Erklärung der biblischen Wunder auf jedes Kompromiß verzichten zu dürfen. So behauptet er z. B., daß das in der Episode von der Hexe zu Endor Erzählte als einfaches Zauberwerk aufzufassen sei: weder sei der Prophet Samuel auferstanden, noch hätte er irgend etwas vorausgesagt, vielmehr hätte die Hexe dem Saul alles nur vorgespiegelt, um ihn irrezuführen; ebenso betrachtet Ben Chophni die Erzählungen von den Zwiegesprächen zwischen der Schlange und Eva oder zwischen Bileam und der Eselin nur als Sagen oder bestenfalls als Visionen. Überhaupt — meinte er — könne es uns nicht zur Pflicht gemacht werden, die der Vernunft widersprechenden Worte der Alten ohne Bedenken als Wahrheit hinzunehmen. Wenn Gott in den natürlichen Lauf der Dinge je eingegriffen hat, so höchstens zu dem Zweck, um durch seine wahren Propheten irgendeine neue Wahrheit zu verkünden (die Sinaioffenbarung u. dgl.). Dieser Auffassungsweise des Ben Chophni trat indessen sein Schwiegersohn, der letzte Gaon von Pumbadita, Hai, mit Nachdruck entgegen. Er suchte zu beweisen, daß Gott nicht nur durch die Vermittlung der biblischen Propheten seine Wunder zu vollbringen vermochte, sondern auch durch die Gerechten aller Generationen, so daß auch ein Rabbi Akiba, ein Rabbi Ismael und auch die anderen Verfasser der obenerwähnten Apokryphen mit der Gabe des Hellsehens wohl begnadet sein konnten. Die „Verirrungen" seines Schwiegervaters erklärte Hai damit, daß jener sich viel zu viel mit „fremdem (arabischem) Schrifttum" abgegeben hätte. Es wäre jedoch falsch zu glauben, daß Hai selbst der Mystik gehuldigt hätte; manchen galt er sogar als ein Anhänger des arabischen „Kalam", und doch schien es ihm in seiner offiziellen Stellung als Gaon, an den man sich aus allen Enden der Welt mit Anfragen wandte, nicht angebracht, gegen den Volksglauben anzukämpfen, geschweige denn die biblischen Sagen in rationalistischem Geiste umzudeuten. Stieß er auf eine Schwierigkeit, so zog er es im Bewußtsein der Machtlosigkeit des menschlichen Verstandes eher vor, die Legende in ihrem wörtlichen Sinne einfach hinzunehmen, als ihr künstlich einen ihrem Geiste fremden Sinn unterzuschieben.

So wurde schon im Zeitalter der Gaonen jener große Widerstreit zwischen Rationalisten und Mystikern angebahnt, der späterhin in Europa unaufhörlich weitergeführt werden und so einen Jahrhunderte

währenden Streit der Parteien und der Geistesströmungen im Gefolge haben sollte (Maimonidismus und Kabbala, später Aufklärung und Chassidismus).

§ 72. *Das jüdisch-arabische Schrifttum: exakte Wissenschaften, Geographie, Chronographie*

Der Zeitraum zwischen dem X. und XII. Jahrhundert ist im Morgenlande und im arabischen Spanien ebenso durch das Gepräge einer *jüdisch-arabischen Kultur* charakterisiert wie die letzten vorchristlichen Jahrhunderte durch den Stempel der jüdisch-hellenistischen Kultur. Die Ähnlichkeit dieser beiden Zeitperioden besteht sowohl darin, daß der arabischen Sprache jetzt in Literatur und Leben neben der hebräisch-aramäischen die gleiche Rolle zufiel, wie sie ehedem die griechische gespielt hatte, als auch darin, daß Juden und Araber nunmehr ganz so mit vereinten Kräften an der geistigen Wiedergeburt des Morgenlandes beteiligt waren, wie dies ehedem bei den Juden und Griechen in Alexandrien und an anderen Orten der hellenistischen Diaspora der Fall gewesen war. Der seit dem IX. Jahrhundert unter dem Kalifen Al-Mamun einsetzenden, arabischen literarischen Renaissance konnten die Juden schon aus dem Grunde nicht fern bleiben, weil hierbei viele Elemente des alten jüdischen Hellenismus zu neuem Leben erstanden. Gleich den syrischen Christen verpflanzten jetzt auch die Juden Elemente des *weltlichen Wissens* auf arabischen Boden. Man übertrug die Werke der griechischen Mathematiker und Naturforscher, die des Euklid, Hippokrates und Galenus ins Arabische und auf dem Gebiete der Philosophie die Werke des Aristoteles und des Plato. Der Jude *Sahl al-Tabari* (aus Tabaristan, um 830), ein hervorragender Arzt und Mathematiker, übersetzte das berühmte Werk des griechischen Astronomen Ptolemäus ins Arabische, das bei den Arabern unter dem Namen „Almagest" bekannt war und bis Kopernikus als Handbuch der Kosmographie in allgemeinem Gebrauch stand. Sahl, der den Titel „Rabban" (Rabbi, Rabbanite) führte, galt bei seinen Zeitgenossen als der führende Meister auf dem Gebiete der Geometrie. Sein Sohn, *Ali ben Sahl*, wurde durch seine in arabischer Sprache geschriebenen Werke über Medizin und Hygiene berühmt; später trat er zum Islam über und bekleidete ein hohes Amt am Hofe des Kalifen Mutasim und seines reaktionären

Nachfolgers Mutawakil. Auch zu dem weiteren Ausbau der Algebra und der euklidischen Geometrie trugen die jüdischen Mathematiker nicht wenig bei. Das Schaffen der jüdischen Mathematiker und Astronomen, das im Kalifat von Bagdad seinen Anfang genommen hatte, gelangte später im arabischen Spanien zu höchster Entfaltung.

Die beliebteste aller Wissenschaften aber war bei den Juden die *Medizin*, die damals den ganzen Bereich der Naturkunde umfaßte. Der obenerwähnte Arzt und Philosoph Isaak Israeli aus Kairuwan war auch noch Mathematiker, Astronom und Naturforscher. Von diesem enzyklopädischen Geiste pflegte man zu sagen, daß er alle „sieben Wissenschaften" beherrsche. Der von Israeli auf spätere Ärztegenerationen ausgeübte Einfluß war so nachhaltig, daß man ihn mit gutem Rechte als einen der Schöpfer der mittelalterlichen Medizin bezeichnen kann. Er war der Verfasser einer Reihe von Abhandlungen über verschiedene Arten von Fieber, über Harnkrankheiten, Gegengifte, Ernährungshygiene und überdies der Autor eines allgemeinen Handbuches der Heilkunde. Die arabisch geschriebenen Werke Israelis wurden später ins Hebräische und Lateinische übertragen und genossen im Mittelalter hohen wissenschaftlichen Ruhm. Sein Schüler *Dunasch ben Tamim* oder Abusahl (um 900—970), der Leibarzt am Hofe des Fatimidenkönigs in Kairuwan war, schrieb gleichfalls über astronomische und philosophische Fragen. Eines seiner astronomischen Werke besteht aus drei Teilen und handelt von den Eigenschaften der himmlischen Sphären, von den Gestirnbahnen und von astronomischen Berechnungen. In der von Dunasch befürworteten Rangordnung der Wissenschaften nehmen Mathematik, Astronomie und Musik die niedrigste Stufe ein, die Naturwissenschaft und die Medizin die mittlere, während die höchste der Metaphysik und der Theologie zugewiesen wird. Von den Schriften des Dunasch haben sich nur Bruchstücke seines zu dem theosophischen „Buch der Schöpfung" verfaßten Kommentars erhalten, der von manchen übrigens nicht ihm, sondern seinem Lehrer Isaak Israeli zugeschrieben wird. Die mittelalterlichen Schriftsteller erwähnen Dunasch auch noch als Verfasser einer Abhandlung zur hebräischen Sprachkunde.

Weniger bedeutend waren die Leistungen der Juden auf dem Gebiete der *Geographie*, auf dem sie den Arabern erheblich nachstanden. Unter den Muselmanen, bei denen es religiöse Vorschrift war, die Wallfahrt nach Mekka (Chadsch) zu unternehmen, taten sich nämlich

viele reisende Schriftsteller hervor, die die von ihnen bereisten Länder sowie die Sitten und Bräuche der dort lebenden Völker aufs eingehendste zu schildern pflegten. Daher die Fülle der von den arabischen Geographen verfaßten „Bücher der Straßen und Länder". Die jüdischen Gelehrten hingegen begaben sich nur selten auf Reisen, während es den reisenden jüdischen Kaufleuten meist an der Gabe fehlte, ihre Beobachtungen in Büchern zusammenzufassen. Zwar war man in den jüdischen geistigen Zentren über jene Diasporaländer, die der Macht der Gaonen unterstanden und sich an diese durch ihre Boten mit Anfragen wandten, wohl unterrichtet, über die in weite Fernen verschlagenen Volksteile besaß man aber nur höchst verworrene Nachrichten. So war man in solchen Fällen auf Gerüchte oder auf die Erzählungen zufällig durchziehender Wanderer angewiesen, die nicht selten Wahrheit und Dichtung bis zur Unkenntlichkeit miteinander verwoben. Einer dieser Wanderer, der sich *Eldad ha'Dani* (Eldad aus dem Stamme Dan) nannte und gegen Ende des IX. Jahrhunderts auftauchte, übte durch seine phantastischen Erzählungen von in fernen Ländern lebenden Juden einen besonderen Zauber auf die Gemüter aus. Er erzählte nämlich, es hätten sich im Herzen Afrikas, in dem Goldlande Chawila oder Kusch (Äthiopien), noch vier Stämme aus den zehn alten Stämmen Israels, die seit der Zeit der assyrischen Invasion als verschollen galten, unversehrt erhalten und zwar Dan, Naftali, Gad und Asser; er berichtete ferner, daß diese Stämme dort in Zelten hausten und von Ort zu Ort wanderten, ihren eigenen König besäßen, überaus tapfer seien und mit den umgebenden Stämmen in fortwährenden Fehden lägen; auch wußte er zu berichten, daß diese Nachkommen der alten Israeliten im Besitze von Büchern der Heiligen Schrift seien, daß sie aber ihre mündlichen religiösen Überlieferungen dem Jünger Mosis, Josua, verdankten, und daß ihre einzige Umgangssprache das Althebräische sei. Eldad gab vor, selbst aus diesem Märchenlande gebürtig und dem Stamme Dan entsprossen zu sein, woher sich, wie er sagte, auch sein Beiname, „der Danite", herschriebe. Er sprach die Sprache seiner angeblichen Stammesgenossen, die hebräische, doch waren viele seiner Redewendungen den Zuhörern völlig unverständlich. Aber Eldad wußte auch noch viel Merkwürdigeres zu erzählen. Jenseits des von den vier Stämmen beherrschten Gebietes sei nämlich, so erzählte er, ein durch den Fluß Sabbation oder Sambation von diesem Gebiete ge-

trenntes Land gelegen, das von den Leviten aus der Nachkommenschaft Mosis, den „Bne Mosche", bewohnt sei. Es seien dies glückliche Menschen und ein gesegnetes Land. Die „Bne Mosche" lebten in prächtigen Häusern, besäßen weitausgedehnte Äcker und Gärten, beschäftigten sich mit der Thora und erreichten alle ein hohes Alter. Von der übrigen Welt seien sie gänzlich abgeschieden, da ihr Land keinem Fremden zugänglich sei; sechs Tage in der Woche wüte nämlich an ihren Grenzen der Steine und Sand speiende Sambation, und nur am Sabbat komme er zur Ruhe. Die Angehörigen der vier den „Bne Mosche" benachbarten Stämme könnten sich mit diesen nur vom gegenüberliegenden Ufer her verständigen. Eldad hätte aber auch die übrigen sechs von den israelitischen zehn Stämmen in den fernen Ländern Asiens aus eigener Anschauung kennengelernt: in den menschenarmen Gegenden Mediens und Persiens, in Armenien, in dem Chasarenlande und in Arabien; die einen (Ruben, Ephraim und die Hälfte des Manassestammes) führten das Nomadenleben von Beduinen, während die anderen (Issachar, Sebulon, Simon und die zweite Hälfte des Stammes Manasse) sich einer friedlichen und bodenständigen Existenz erfreuten.

Die Erzählungen des Eldad über die Juden von „Kusch" mochten in phantastischer Verhüllung einen Bericht über das Leben der Urahnen der heutigen „Falaschas" in sich bergen, jener nach Abessinien ausgewanderten Juden, die in ihrer ganzen Lebensführung sich von ihren im Kalifat ansässigen Stammesgenossen in der Tat stark unterschieden. Die religiösen Sonderbräuche der fernen Brüder erweckten das Interesse der rechtskundigen Talmudisten. Bei dem Gaon von Sura Zemach lief (um 890) aus Kairuwan eine Anfrage ein, ob man wohl den Erzählungen des Eldad, die „soviel Seltsames" enthielten, Glauben schenken solle. Der Gaon antwortete, es bestehe kein Grund, an der Glaubwürdigkeit der Mitteilungen des Eldad über die verschlagenen und in völliger Unabhängigkeit lebenden zehn Stämme zu zweifeln, da auch im talmudischen Schrifttum manche Hinweise darauf zu finden seien; die Abweichungen in den Bräuchen und Sitten könnten gleichfalls nicht wundernehmen, da die Juden jener fernen Länder sich schon längst von ihren Brüdern in Palästina losgerissen hätten und so der von den babylonischen Akademien in den letzten Jahrhunderten erlassenen Vorschriften völlig entbehrten. Lange zog Eldad, seine Wundermär in die Lande tragend, in Maghreb, Baby-

lonien und sogar in Spanien umher. Überall bezauberte er seine Zuhörerschaft durch die Erzählungen von einem irgendwo im Lande der Äthiopier bestehenden freien israelitischen Reiche, von den geheimnisvollen „Nachkommen Moses'" und von dem sie von der übrigen Welt trennenden wunderbaren Strome Sambation, mit dem die Volkslegende schon längst vertraut war[1]). Über den eigentlichen Zweck seiner Reisen ließ sich der Wanderer nicht eindeutig aus: während er die einen glauben machen wollte, er hätte sich zum Zwecke des Handels in die weite Welt hinausgewagt, wäre aber später infolge Schiffbruchs Wilden in die Hände gefallen, versicherte er die anderen, daß der ursprüngliche Zweck seiner Reise „die Verbreitung der trostvollen Botschaft unter allen zerstreuten Söhnen des Volkes Israel" gewesen sei. Diese Tendenz, an die Existenz der zehn Stämme glauben zu machen und dadurch messianische Hoffnungen zu erwecken, lag in der Tat allen phantastischen Erzählungen des Eldad zugrunde. So lauschte man ihnen denn allenthalben mit heller Begeisterung, hielt sie in schriftlichen Aufzeichnungen fest, ließ ihnen die weiteste Verbreitung im Volke zuteil werden und beeilte sich, diese Aufzeichnungen sogleich nach dem Aufkommen der Buchdruckerkunst an verschiedenen Orten in Buchform herauszugeben („Sefer Eldad ha'Dani", Mantua 1480, Konstantinopel 1516, Venedig 1544 usw.), um so den Märtyrern des Mittelalters neuen Mut einzuflößen. Seitdem verknüpfte sich in der Phantasie des Volkes die uralte Legende von dem irgendwo am Ende der Welt bestehenden freien jüdischen Reiche immer unzertrennlicher mit der sehnsuchtsvollen Hoffnung auf das kommende Reich des Messias.

Was die *Historiographie* anbelangt, so stand sie bei den Juden um diese Zeit auf einer sehr niedrigen Stufe und wurde nicht einmal in der damals üblichen Form der Chronographie gepflegt. Man kümmerte sich weder um eine fortlaufende Aufzeichnung der zeitgeschichtlichen Ereignisse noch um die Zusammenstellung der bei den christlichen und muselmanischen Schriftstellern jener Zeit so beliebten „Chroniken". Nur hie und da begegnen uns Hinweise auf

---

[1]) Über den Sambation oder den „Sabbatstrom" haben schon Josephus Flavius (Jüd. Krieg, VII, 5) und Plinius (Hist. Natur. XXI, 2) geschrieben; auch im talmudischen Schrifttum blieb er nicht unerwähnt. Von dem Fluß und den jenseits des Flusses lebenden „Bne Mosche" erzählen überdies noch die an den Koran anknüpfenden muselmanischen Überlieferungen.

„Gedenkbücher" der babylonischen Akademien, in die man wohl die Chronik des akademischen Lebens sowie die Namen der den Akademien vorstehenden Gaonen und anderer hervorragender Gelehrten einzutragen pflegte. Gleich den alten Talmudisten legten auch die neuen nur wenig Wert auf die Abfassung von die alten und jüngsten Ereignisse der nationalen Geschichte festhaltenden Zeitbüchern. Die Geschichte hatte für sie eben nur als Fachmänner der Rechtskunde Interesse, in dem Maße nämlich, als sie zur Feststellung der Kontinuität der „mündlichen Lehre" unentbehrlich zu sein schien. So raffte man sich gegen Ende des IX. Jahrhunderts (um 884) in der Akademie von Sura dazu auf, eine „Reihenfolge der Tannaiten und Amoräer" (Seder tannaim we'amoraim) zusammenzustellen, in der die Chronologie durch eine Aufzählung der Namen der Hauptschöpfer des Talmud, unter Hervorhebung des einem jeden von ihnen in der Hierarchie der Autoritäten zukommenden Ranges, ersetzt wurde. Hundert Jahre später verfaßte das Haupt der Akademie von Pumbadita eine ausführlichere Chronographie des Talmud, die bis zur Epoche der letzten Gaonen reichte. Diese Chronik verdankt ihre Entstehung (um 986) einem Zufall. Das Haupt der Gemeinde von Kairuwan, der berühmte Gelehrte Jakob ben Nissim, wandte sich nämlich an den Gaon Scherira mit einer schriftlichen Anfrage folgenden Inhalts: Auf welche Weise kam die Mischna zur Entstehung, war sie auch vor Jehuda ha'Nassi schriftlich fixiert oder wurde sie bis zu seiner Zeit nur mündlich überliefert? Wie ist der schriftliche Talmud entstanden? In welcher Ordnung folgen die nachtalmudischen Generationen der Saboräer und Gaonen aufeinander? In seinem ausführlichen, aramäisch abgefaßten Antwortschreiben (Iggereth R. Scherira Gaon) gibt Scherira auf die ersten dieser Fragen, die mit der religiösen Tradition zusammenhingen[1]), nicht ganz klaren Bescheid, erteilt aber genaue Auskunft über die chronologische Reihenfolge der Tannaiten und Amoräer, der Saboräer und Gaonen, und berichtet auch manches über die Exilarchen. Dieses nur aus Namen und Jahreszahlen zusammengesetzte „Sendschreiben", in das nur hie und da kurzgefaßte Charakteristiken der einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten eingeflochten sind, wäre nur ein recht unzulängliches Mittel für die Erforschung des „gaonäischen Zeitalters", wenn es nicht durch die zitierten (§§ 60 und 63), auf Grund der Erzäh-

[1]) S. Anhang, Note 3.

lung des *Nathan ha'Babli* niedergeschriebenen farbenreichen Schilderungen der Lebensführung der Exilarchen und Gaonen aufs glücklichste ergänzt würde. Diese Schilderungen des nach Kairuwan verschlagenen Bagdader Gelehrten aus dem IX. Jahrhundert sind eine schriftliche Wiedergabe des Berichts, den er den afrikanischen Juden über den Aufbau der Selbstverwaltung und das akademische Leben in Babylonien erstattete. Ihm hat die Geschichtsschreibung auch die Nachrichten über die Exilarchen Ukba und David ben Sakkai sowie über den zwischen diesem und Saadia Gaon entbrannten Streit zu verdanken. Nach einem unlängst aufgefundenen arabischen Bruchstück zu urteilen, war das Buch Nathans ursprünglich arabisch abgefaßt, erhalten hat es sich jedoch (wenn der uns bekannte Text nicht selbst ein Torso ist) nur in hebräischer Sprache unter dem Titel „Seder ha'jeschiboth" (Der Aufbau der Akademien), unter dem es auch den Drucken der aus späterer Zeit stammenden Chronographie „Juchassin" beigegeben zu werden pflegte.

§ 73. Massora, Nikkud, Grammatik, Midrasch und Piut

Unter der Einwirkung der arabischen Sprachwissenschaft einerseits und der karäischen Rückkehr zur Bibel andererseits kam eine neue Wissenschaft zur Entfaltung: eine mit der grammatischen Erforschung des Bibeltextes und der Feststellung seiner genauen Lesart zusammenhängende hebräische Sprachkunde. Jenes „Suchen in der Schrift", das die ersten Karäer, die Ananiten, um der neuen Auslegung des Gesetzes willen begonnen hatten, verwandelte sich im Laufe der Zeit in das natürlichere Streben, sich der unmittelbaren grammatischen Bedeutung des Bibeltextes zu vergewissern. Dadurch veranlaßten aber die Karäer ihre Widersacher, die Talmudtreuen, denen das „geschriebene Gesetz" bis dahin nur als Stoff für halachische oder haggadische Konstruktionen diente, gleichfalls das biblische Schrifttum als einen sich selbst genügenden Wissenszweig zum Gegenstand spezieller Forschungen zu machen.

Vor allem galt es, den Bibeltext zu sichten und zu ordnen. Der Text der heiligen Bücher wurde nämlich von altersher ohne die im Hebräischen die Vokale ersetzenden Zeichen (Vokalisation) geschrieben. Die Regeln für das Lesen dieses fast ausschließlich aus Konsonanten bestehenden Textes wurden aber als mündliche Überliefe-

rung bewahrt und waren unter dem Namen *Massora* (Tradition) bekannt; jeder sachkundige Vorleser oder Abschreiber der Bibel sowie die Schriftkundigen überhaupt waren mit diesen Regeln wohlvertraut. Hingegen war das Lesen der Bibel ohne Vokalzeichen für das Volk überaus beschwerlich; nicht wenige Irrtümer und Widersprüche in der Erklärung vieler biblischer Wendungen waren nur auf diesen Mangel zurückzuführen. Überdies wurden die in den Schulen mündlich tradierten Massoraregeln häufig nicht ganz zutreffend wiedergegeben und hatten schon ihrer großen Zahl wegen mancherlei Fehler und Abweichungen im Gefolge. Aus den Targumim (aramäische Bibelübersetzungen) und den im Talmud und Midrasch vorkommenden Bibelzitaten kann man z. B. ersehen, daß viele Worte des biblischen Textes von den Übersetzern und den Talmudisten falsch gelesen wurden, so daß die entsprechenden Bibelstellen von ihnen in einem völlig unzutreffenden Sinne verstanden werden mußten. Bei einer solchen Lage der Dinge drohte der Urquelle des Judaismus die schwere Gefahr einer völligen Verstümmelung. Um diese Gefahr zu beseitigen, war es geboten, ein eindeutiges System der Vokalzeichen auszuarbeiten und auf Grund verbürgter Überlieferungen die richtige Lesart der Bibel ein für allemal festzusetzen. Diese Aufgabe wurde nun im gaonäischen Zeitalter in Palästina und Babylonien zur Lösung gebracht.

Wer der Urheber des uns geläufigen Systems der Vokalzeichen oder des *Nikkud* (Punktation) gewesen sein mag, bleibt unbekannt; vermutlich arbeiteten seit alter Zeit viele Gelehrte zugleich an diesem Werke. Endgültige Annahme fand ein System von Vokalzeichen in Form von Punkten und Strichen, die man oberhalb und unterhalb der Konsonanten setzte und die so die Vokale ersetzten[1]). In Babylonien pflegte man diese Zeichen über den Buchstaben zu setzen; dieses System wurde die „assyrische oder babylonische Punktation" genannt. In Palästina hingegen arbeiteten die Gelehrten in dem akademischen Zentrum Tiberias ein anderes System von Vokalzeichen aus, die meist unter die Konsonanten zu stehen kamen. Dieses sogenannte „tiberiensische" System verdrängte allmählich die babylonische Punktation und

[1]) Eine ähnliche Reform wurde im VIII. Jahrhundert von muselmanischen Gelehrten aus dem babylonischen Basra für das arabische Schrifttum durchgeführt, wodurch die endgültige Lesart des Koran festgesetzt und dem Volke zugleich dessen Lektüre erleichtert wurde. Aus dieser Arbeit an der Vokalisation des Koran entstand die arabische Grammatik.

wurde allgemein gebräuchlich. In diesem Falle konnte Babylonien gegen die Autorität des Heiligen Landes, der Urheimat der Bibel, nicht aufkommen. Außer den Vokalzeichen wurden auch noch die Interpunktionszeichen sowie die Zeichen für den Tonansatz und die Skandierung beim öffentlichen Vorlesen der Bibel (Taamim, Negina) festgesetzt. Beim Anbringen all dieser Zeichen im biblischen Text ließ man sich von den Überlieferungen der Massora leiten, die die gebotene Lesart der zweifelhaften Stellen bestimmten. Nicht mit einem Schlage gelang es wohl, die Unstimmigkeiten in der Überlieferung selbst aus dem Wege zu räumen, doch wurde man nach und nach auch dieser Schwierigkeit Herr: im X. Jahrhundert war bereits der gesamte hebräische Bibeltext auf Grund einer einheitlichen und widerspruchslosen Massora punktiert. So verwandelte sich die Massora aus einer mündlichen Überlieferung in eine schriftliche und wurde, ebenso wie ehedem die Mischna und die Gemara, in endgültig fixierter Form der Öffentlichkeit übergeben.

Die Einführung der Punktation bedeutete eine neue Ära in der Entwicklungsgeschichte der biblischen Wissenschaft und der hebräischen Sprachkunde. Vor allem erleichterte die Punktation das Studium der Bibel in den Schulen und trug in höchstem Maße zu ihrer Verbreitung im Volke bei. Zugleich erleichterte sie aber auch die Ausarbeitung einer hebräischen Grammatik und Lexikographie. Gegen Ausgang des gaonäischen Zeitalters entwickelten sich denn auch diese Wissenszweige zu selbständigen Wissenschaften und vermochten dann in dem mittelalterlichen Bildungssystem den ihnen gebührenden Platz einzunehmen. All dies bereitete den Boden für die Wiedergeburt der althebräischen Sprache, die zunächst durch die aramäische und sodann durch die arabische Sprache fast gänzlich aus der Literatur verdrängt worden war. Indessen führte die Fixierung der Massora nicht allein zu positiven, sondern zum Teil auch zu negativen Ergebnissen. Wohl wurde dadurch die Willkür im Lesen des biblischen Textes beseitigt, zugleich hielt aber die Massora in zweifelhaften oder von den Abschreibern verstümmelten Stellen die fehlerhaften Lesarten oder die Schreibfehler für alle Zeiten fest, da sie sich auf dunklen Überlieferungen, die als über jede Kritik erhaben galten, gründete. Dies der Grund, warum viele Bibelstellen bis zum heutigen Tage unklar bleiben, so daß sich die neuere wissenschaftliche Kritik genötigt sieht, sich über die massoretische Tradition hinwegzusetzen und für

Lesarten zu entscheiden, die den Regeln der Sprachwissenschaft, dem logischen Sinne oder den Ergebnissen der Geschichtsforschung eher entsprechen.

Aus der Massora und der Punktation entwickelte sich, wie bereits angedeutet, die hebräische Grammatik. So nannten sich denn auch die ersten Grammatiker „Punktatoren" (Nakdanim). Die Massoreten und Punktatoren *Ben Ascher* und *Ben Naftali*, die in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts in Tiberias wirkten, gelten zugleich als die Begründer der biblischen Grammatik. Ihr berühmter Zeitgenosse Saadia Gaon warf sich mit dem ihm eigenen Drang zur Systematisierung auch auf dieses neue Forschungsgebiet. Er verfaßte ein arabisch geschriebenes „Buch über die Sprache", in dem er, den Methoden der arabischen Philologie gemäß, die grammatischen Wandlungsformen der hebräischen Wörter herausarbeitete. Das Buch bildete, wie es scheint, einen Teil seines großen Lexikons „Agron", von dem sich nur Bruchstücke erhalten haben, die uns indessen einen Begriff von den Grundprinzipien seines Systems vermitteln. Saadia setzte als erster die Grundlagen der hebräischen Grammatik fest: er zerlegte die Wörter in Wurzelteile und in Hilfspartikeln und führte, die hebräischen Formen mit den arabischen vergleichend, eine Klassifikation der Zeitwörter durch. In dem in beiden Sprachen geschriebenen Vorwort zum Buche „Agron" beklagt sich Saadia über die Vernachlässigung der hebräischen Sprache und ihrer grammatikalischen Formen, die das Haupthindernis für die Ausbildung eines korrekten Stiles, namentlich in der schönen Literatur, aber auch für eine sachgemäße Bibelauffassung war. Er litt nicht wenig unter der abnormen Sachlage, infolge deren er selbst angesichts der so sehr zurückgebliebenen Entwicklung der hebräischen Grammatik und Stilistik die Mehrzahl seiner Werke in der fremden arabischen Sprache schreiben mußte. Der Aufruf Saadias zur Wiederbelebung der alten nationalen Sprache fand lebhaften Anklang im Westen: sein Schüler Dunasch ben Labrat aus Fez verpflanzte das grammatikalische System des Saadia nach Spanien, wo seit der Mitte des X. Jahrhunderts eine Blütezeit der hebräischen Sprachwissenschaft einsetzte (s. Band IV). Im Zusammenhang mit seiner Bearbeitung der Grammatik der biblischen Sprache legte Saadia den Grundstein für die *Exegetik* und damit auch für die mittelalterliche Schule der Bibelkommentatoren. Er trat nämlich an die Ausführung einer gewaltigen Aufgabe heran: an die Übertra-

gung der Bibel in die damalige Weltsprache, das Arabische, und an die Abfassung eines auf der Höhe der damaligen Wissenschaft stehenden Kommentars dazu. Sein Bestreben ging dahin, den unverfälschten Gehalt des „Buches der Bücher", der von den Repräsentanten aller drei Religionen durch einen Wust von Sagen und tendenziösen Auslegungen verdeckt worden war, sowohl dem Judentum wie der Umwelt wieder zugänglich zu machen. Manche Partien dieses Werkes sind uns erhaltengeblieben, doch sind sie nur zum Teil publiziert, zum Teil liegen sie hingegen nur in arabischen Manuskripten vor: die später in Europa erblühende exegetische Literatur in hebräischer Sprache hat sie allmählich in den Hintergrund gedrängt.

So streute der Orient Samen der Wissenschaft aus, die später im Abendlande aufgehen sollten. Im Morgenlande selbst vollendete man aber inzwischen die vor vielen Jahrhunderten begonnene haggadische Bearbeitung der Bibel als eines Stoffes für die belehrende und erbauliche Predigt. Die in der byzantinischen Epoche in Palästina erblühte Literatur der *Midraschim* (§ 41) gedieh und entfaltete sich auch noch in der arabischen Zeit. Die an biblische Motive anknüpfenden synagogalen Predigten pflegte man auch jetzt zu Papier zu bringen, um sie sodann in die entsprechenden Teile der zwei alten großen Sammlungen: „Midrasch Rabba" und „Midrasch Tanchuma" oder „Jelandenu" einzufügen. Neben den „Midraschim" zum Pentateuch und den fünf „Megilloth", die sich aus in den Gottesdienst eingereihten Predigten zusammensetzten, entstanden jetzt im gleichen Geiste gehaltene haggadische Kommentare zu manchen anderen biblischen Büchern, wie z. B. zu den Psalmen und den Sprüchen Salomos („Midrasch Schochor-tob", „Midrasch Mischle"). Die Entstehungsgeschichte dieser Werke läßt sich, ebenso wie die Namen ihrer Verfasser, nicht näher bestimmen. Vermutlich gediehen sie eher in Palästina als in Babylonien. Daneben tauchten haggadische Pseudographen auf, d. h. Bücher, die irgendeinem alten Weisen in den Mund gelegt wurden. Solcher Art sind die Bücher „Pirke de'Rabbi Elieser" und „Tanna debe'Eliahu", deren erstes mit dem Namen des Tannaiten Elieser ben Hyrkan geschmückt ist, während der Titel des zweiten auf irgendeine geheimnisvolle „Schule des Elias" anspielt. Beide in reinstem Hebräisch geschriebenen Bücher stammen, wie aus manchen Stellen zu ersehen ist, aus der Zeit der arabischen Herrschaft. Dagegen ist es nicht leicht, ihren Entstehungsort mit Genauigkeit zu

bestimmen; die Vermutung spricht dafür, daß wir es hier mit Erzeugnissen der westlichen Diaspora zu tun haben, mit denen Italiens oder des europäischen Byzanz', wo im IX. und X. Jahrhundert das Werk der palästinensischen Haggadisten mit regstem Eifer weitergeführt wurde (s. Band IV).

Nun war dies alles freilich nur eine Nachahmung altüberkommener Vorbilder. Indessen tritt uns in der arabischen Epoche auf dem Gebiete des religiös-dichterischen Schaffens auch eine ganz neue Erscheinung entgegen. Neben der synagogalen Predigt ersteht jetzt eine von gleichem Geiste getragene synagogale Dichtkunst. Die lyrische Ausdrucksform der nationalen und religiösen Gefühle, die bis dahin nur in der dem Gottesdienst angeschlossenen Predigt heimisch war, wurde nunmehr zu einem organischen Bestandteil des Gottesdienstes selbst. Außer den in alter Zeit festgesetzten Benediktionen und Gebetspsalmen („Berachoth", „Tefiloth"), deren Sprechen sowohl im häuslichen Kreise als auch bei der synagogalen Andacht vorgeschrieben war, wurden jetzt neue religiöse Hymnen verfaßt, die in den Synagogen als eine Beigabe zur Liturgie entweder nach den obligatorischen Gebeten oder in den Zwischenpausen vorgetragen zu werden pflegten. Man nannte diese Art der synagogalen Poesie *„Piut"* (von „Poesis", „Poetica"), ihre Urheber aber „Paitanim". Ebenso wie in den Midraschim fand auch hier die Begeisterung oder die Sehnsucht der glaubenserfüllten Seele sowie die Trauer des zerstreuten Volkes ihren Ausdruck. In der Form eines vertraulichen Zwiegesprächs zwischen Israel und seinem Gotte preisen die Paitanim die Erhabenheit des Weltschöpfers und den alten Ruhm des auserwählten Volkes, den Lebenswandel seiner alten Erzväter und heiligen Männer, die ehemalige Pracht Jerusalems und seines Tempels und betrauern die ganze Bitternis des Exils. In rührenden Versen werden die von Gott für die ehemals geliebte, dann aber verstoßene „Tochter Zions" gehegten Gefühle sowie die Leiden und die Sehnsucht der von ihrem Heimatlande losgerissenen und zum Umherirren verdammten Nation geschildert. Manchmal stellt der „Piut" nichts als eine gereimte Predigt dar. Die Urheber der „Piutim" waren gewöhnlich die „Chasanim", die synagogalen Vorbeter oder Kantoren, weshalb man diese lyrischen Ergüsse auch häufig „Chasanuth" („Schöpfungen der Kantoren") nannte. So wurde der Gottesdienst, dessen Kern die alten Gebete und die Thoravorlesungen bildeten, an den Feiertagen

von den diesen beiden Hauptbestandteilen der Liturgie hinzugefügten Gaben der „Chasanuth" und „Darschanuth" umrahmt: in den dichterischen Intermezzi trug der Kantor das vor, was der Prediger zum Gegenstand seiner Belehrung machte.

Als erster Paitan gilt *Jose ben Jose*, der, wie vermutet wird, in Palästina im VII. Jahrhundert lebte. Seine Hymnen, die schon in dem Kreise der babylonischen Gaonen in hohem Ansehen standen, wurden in die Liturgie des Rosch-ha'schana (in das „Mussaf"-Gebet des zweiten Tages) und in die des Jom-Kippur (in die „Aboda") aufgenommen. Seine Hymnen schrieb Jose ben Jose in rhythmischer Prosa, wobei er den Reim durch die Wiederholung irgendeines markanten Wortes am Strophenende ersetzte. Die Paitanim der folgenden Jahrhunderte fanden an einem eintönigen Reim besonderen Gefallen und schrieben nicht selten schwerfällige, ungelenke Verse, wobei sie der hebräischen Sprache neue, nur um des „Wohlklanges" oder der Alliteration willen künstlich geschaffene Worte aufzupfropfen suchten. Im VIII. und IX. Jahrhundert stand die „Kantordichtung" (Chasanuth) des *Jannai* und des in seinen Fußtapfen wandelnden *Eleasar Kalir* in hohem Ruhme. Die Nachwelt legte Kalir den Ehrentitel „Fürst der Paitanim" bei, da er so produktiv war, daß die in den europäischen Ländern später verbreiteten „Piutim"-Sammlungen von seinen Hymnen und Elegien ganz voll waren. Trotz aller Bemühungen der Forscher ist es bis jetzt nicht gelungen, Zeit und Ort der Wirksamkeit des Kalir zu bestimmen. Man sucht seine Spuren bald in Palästina, bald in Syrien, Babylonien, Süditalien oder Byzanz und zwar innerhalb eines Zeitraums zwischen dem VIII. und XI. Jahrhundert, da es überaus schwer ist, seinen Namen in einen bestimmten geschichtlichen Rahmen hineinzustellen[1]). Eine leise An-

[1]) Seit *Rappoport* und *Zunz* kommt der Streit der Gelehrten über Zeit und Ort der Wirksamkeit des Kalir nicht zur Ruhe. Da er sich in den in Akrostichonform verfaßten Hymnen manchmal den Namen „Eleasar Kalir aus Kiriath-Sefer" beilegt, so sucht man zu erraten, welche Stadt mit diesem Pseudonym, das soviel wie „Stadt der Bücher" heißt, wohl gemeint sein könnte: das akademische Tiberias oder irgendein anderer Ort in Palästina. Andere lesen „Kiriath-Sapor", d. h. „Grenzstadt". Andere wieder leiten den Beinamen Kalir von dem Namen der italienischen Stadt Kagliari ab und machen so den Dichter zu einem Italiener. Der neuesten Forschung (Krauß, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, Wien 1914) gilt er gar als ein Bürger Konstantinopels. Am begründetsten scheint indessen die Hypothese zu sein, die sich für das Palästina des VIII. oder IX. Jahrhunderts entscheidet.

deutung über den Schauplatz der Wirksamkeit des Kalir findet sich in seinen Elegien (Kinoth), in denen der Dichter über das Joch Edoms, d. i. Roms oder Byzanz', Klage führt; indessen kommt auch dieser Anspielung keine entscheidende Bedeutung zu, da der Dichter in seinen in die Vergangenheit zurückschauenden Versen auch die alten Römer, die Zerstörer Judäas, im Sinne haben konnte. Ausschlaggebend ist vielmehr der Umstand, daß sowohl Saadia Gaon als auch sein karäischer Zeitgenosse Karkassani die Paitanim-Geschlechter in der folgenden Reihenordnung erwähnen: Jose, Jannai, Eleasar, woraus wohl zu schließen ist, daß Eleasar Kalir (der der Überlieferung als Jünger des Jannai gilt) im Morgenlande, und zwar noch vor dem X. Jahrhundert gelebt hat. Seine poetischen Werke mögen in Palästina, der Urheimat des Midrasch und der älteren Paitanim, entstanden sein. Er war der fruchtbarste Paitan dieser Zeit: sein Name kehrt in nahezu hundertundfünfzig in der Liturgie der italienisch-byzantinischen und aschkenasischen Gemeinden erhaltengebliebenen, in Akrostichonform verfaßten „Piutim" wieder. Seine Hymnen erinnern meist lebhaft an im Midraschgeiste gehaltene Predigten über biblische Textstellen. Überschwengliche Wendungen und ein gekünstelter Stil, ein Übermaß an ganz willkürlichen Wortbildungen, das Geknatter der Alliterationen und der bizarren Reime und obendrein gelehrte Anspielungen auf das talmudische Schrifttum — all dies läßt die Verse schwerfällig und ermüdend erscheinen. Von diesen „Piutim" stechen indessen in vorteilhafter Weise die ebenfalls dem Kalir zugeschriebenen Elegien ab, die am Fasttage des Tischa-be'Ab (9. Ab) gelesen zu werden pflegen: diese innig empfundenen Ergüsse der nationalen Trauer, in klarstem Hebräisch zum Ausdruck gebracht, üben auch heute noch auf das Gemüt der Andächtigen eine tiefe Wirkung aus. Es ist kaum zu glauben, daß solche Meisterwerke der liturgischen Dichtkunst, wie „In dieser Nacht weinen und wehklagen meine Kinder" („Be'leil se jibkajun") oder „Um jene Zeit, da Jeremia über die Gräber der Ahnen schritt . . ." („As ba'haloch Jeremijahu . . ."), aus derselben Feder stammen sollen, die zu Ehren der anderen Gedenktage nur hohl klingende „Piutim" hervorzubringen vermochte. Die Verfasserschaft des Kalir bezüglich dieser Gedichte bedarf noch durchaus des Beweises. — Außer Kalir ist den morgenländischen Paitanim auch noch Saadia Gaon zuzuzählen. Als von ihm herrührend gelten manche in hebräischer und zum Teil in arabischer Sprache

erhaltengebliebene Hymnen, die jedoch wegen ihrer allzu großen Gelehrsamkeit und Ungelenkigkeit keine Aufnahme in die Liturgie gefunden haben. Der Schöpfer des wohlgefügten religionsphilosophischen Systems erwies sich als ein nur unzulänglicher religiöser Dichter.

Die Einfügung von langatmigen „Piutim" in die offiziell festgelegte Liturgieordnung wurde durchaus nicht von allen Gesetzeslehrern jener Zeit ohne Widerspruch hingenommen. Manche der Gaonen tadelten diese Neuerung, andere betonten die Unverbindlichkeit des Vortrags der frei gedichteten Hymnen im Gottesdienst. Desungeachtet erwarben sich diese Produkte der religiösen Dichtkunst als Ergänzung zur Predigt oder als deren Ersatz nach und nach in den Synagogen volles Bürgerrecht. In den folgenden Jahrhunderten war es dieser Art von Poesie beschieden, im Westen zu hoher Blüte zu gelangen und in den Werken der großen Dichter der spanischen Schule, in denen des Ibn Gabirol, der beiden Ibn Esra und des Jehuda Halevi, den Gipfel der Vollkommenheit zu erreichen.

Zugleich mit dem allmählich fortschreitenden Zerfall der geistigen Zentren des Judentums im Morgenlande erstehen im europäischen Okzident neue festgefügte Zentren der nationalen Kultur, die aus den ehedem nur lose miteinander verbundenen Kolonien aufgebaut werden. Seit dem XI. Jahrhundert wendet sich der Hauptstrom der nationalen Lebensenergie der westlichen Diaspora zu, jener „Neuen Welt" des frühen Mittelalters, wo auf der Trümmerstätte des römischen Reiches die neuen christlichen Staaten erblühen. Wir treten nunmehr in die *europäische Periode* der jüdischen Geschichte ein.

Ende des dritten Bandes

ANHANG

Ergänzungen und Exkurse

Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie

Der vorliegende Band umfaßt die längste Periode der jüdischen Geschichte, ein volles, mit der Eroberung Jerusalems durch Rom beginnendes und in dessen Eroberung durch die Kreuzfahrer ausklingendes Jahrtausend (70—1099 d. chr. Ära). Dieser Zeitraum umspannt die letzten Jahrhunderte der Antike und die erste Hälfte des Mittelalters *im Morgenlande* (die Geschichte des frühen Mittelalters in Europa kommt erst im nächsten Bande zur Behandlung). Wir gewinnen hier einen Überblick über die Geschicke der jüdischen autonomen Zentren in vier Weltreichen: im heidnischen Rom, im christlichen Byzanz, im sassanidischen Persien und im arabischen Kalifat, und vermögen hierbei die allmähliche Verschiebung der alle diese Zentren der Reihe nach durchlaufenden nationalen Hegemonie bis zu ihrer Verpflanzung nach Europa zu verfolgen. Schon die Tatsache jedoch, daß für die Darstellung einer so ausgedehnten Periode (allerdings insofern diese Darstellung nur den in dieser Zeit ausschlaggebendsten Teil der jüdischen Welt umfaßt) im Rahmen unserer „Geschichte" ein einziger Band genügenden Raum bot, ist ein deutlicher Hinweis darauf, wie dürftig die einschlägigen, uns erhaltengebliebenen geschichtlichen Quellen sind. In der Tat gibt es keine andere Epoche der jüdischen Geschichte, die ungeachtet ihres verhältnismäßig so reichen Schrifttums dennoch so arm an geschichtlichen Quellen wäre, wie dieses, zwischen der Zerstörung des judäischen Staates und dem Niedergange der letzten jüdischen Zentren im Morgenlande verflossene Jahrtausend. An der Wende des I. und II. christlichen Jahrhunderts steht Josephus Flavius als der letzte jüdische Geschichtsschreiber. Seither kennen wir bis in das XI. Jahrhundert hinein, von wenigen fragmentarischen Aufzeichnungen und dem gegen Ende des X. Jahrhunderts abgefaßten „Sendschreiben des Gaon Scherira" abgesehen, keinen einzigen Geschichtsschreiber, ja nicht einmal irgendeinen Chronisten. So sind wir denn darauf angewiesen, geschichtliche Nachrichten aus der Unmenge des sonstigen jüdischen Schrifttums, Körnchen für Körnchen, herauszusuchen, aus einem Haufen von Legenden, juristischen Debatten und Rechtsentscheidungen, in dem Sonderbereiche der politischen Geschichte aber aus den Annalen oder Staatsakten der umgebenden Völker, ohne daß es uns möglich wäre, sie mit Chroniken national-jüdischen Ursprungs zu konfrontieren.

Es möge hier ein Überblick über den Befund der Quellen folgen,

die für jede einzelne der in diesem Bande behandelten Epochen in Betracht kommen.

Für die Geschichte Palästinas in der Zeit des heidnischen und des christlichen Rom und für die Geschichte des babylonischen Zentrums unter der persischen Herrschaft stellt der Talmud im selben Maße die entscheidende Hauptquelle dar, wie die Bibel für die älteste Periode und die Schriften des Josephus Flavius für die griechisch-römische Zeit. Während indessen die Bibel umfangreiche Partien geschichtlichen Inhalts in sich schließt und das Werk des Josephus Flavius sogar in allen seinen Teilen nichts anderes als eine auf alten Quellen und auf den unmittelbaren Erlebnissen des Verfassers selbst beruhende Historiographie ist, wird im Talmud nicht einmal der wichtigsten Ereignisse der für ihn zeitgenössischen Epoche direkt Erwähnung getan. Unerwähnt bleiben hier so folgenschwere Ereignisse wie der Aufstand des Bar Kochba, die Proklamierung des Christentums zur Staatsreligion des römischen Reiches und die für die Juden daraus entstandenen Folgen, die Abschaffung des Patriarchats und ähnliche innere Umwälzungen; über die mit dem Namen des Bar Kochba verknüpfte nationale Tragödie haben sich im Talmud nur vereinzelte Sagenfragmente erhalten, in denen überdies nicht einmal die einzelnen Momente des Falles von Jerusalem unter Titus und des Falles von Betar unter Hadrian genau auseinandergehalten werden. Auch über die politische Lage der Juden im persischen Babylonien gibt uns der babylonische Talmud nur höchst verworrene Nachrichten, so daß diese ganze Epoche, wenigstens was die äußeren Geschicke der Nation anbelangt, in fast völliges Dunkel gehüllt bleibt. Während das talmudische Schrifttum (die Midraschim mitinbegriffen) für die Bestimmung der sozialen Statik, für den Einblick in die Lebensführung und in die Sitten jener Zeit überaus reichhaltigen Stoff[1]) gewährt, schweigt es sich über die soziale Dynamik, d. i. über die Geschichte im eigentlichsten Sinne des Wortes, so gut wie ganz aus. Die Führer der ihres Staates beraubten Nation scheinen gleichsam jedes Interesse für die politischen Weltereignisse, auch wenn sie in verhängnisvollster Weise auf das innere jüdische Leben zurückwirkten, verloren zu haben. Der Geschichtsschreiber, dem es hinsichtlich dieser an Krisen so überreichen Epochen vor allem um die Erscheinungen der sozialen Dynamik zu tun ist, wird von einer tiefen Enttäuschung ergriffen, wenn er in den hundert Bänden des talmudischen Schrifttums nichts als dunkle Anspielungen auf die Erlebnisse der ersten fünf Jahrhunderte der christlichen Ära findet und sie vergeblich nach chronologischen Anhaltspunkten durchsucht. Unwillkürlich erfaßt ihn ein Gefühl der Beschämung bei dem Gedanken, daß eine Nation, die der Welt in der Bibel die ersten großen Musterbeispiele aller Historiographie

[1]) Dieser Stoff ist von *S. Krauß* in den drei Bänden seiner „Talmudischen Archäologie" (Leipzig 1910—1912) in ein einheitliches System gebracht worden. Bedauerlicherweise steht die Veröffentlichung des für uns wichtigsten Teiles seines Werkes, der „Politischen Altertümer" (s. Vorwort zu seinen „Synagogalen Altertümern", Wien 1922) noch immer aus.

gegeben hatte, nunmehr die Kraft eingebüßt hat, ihre Erlebnisse sogar in schlichten Chroniken festzuhalten. Erklärt sich doch das Fehlen dieser Chroniken nicht dadurch, daß sie verschollen, sondern dadurch, daß sie nie geschrieben worden sind; das erhaltengebliebene Schrifttum weiß jedenfalls über solche annalistische Werke nichts auszusagen. So sieht sich denn der Geschichtsschreiber genötigt, die spärlichen und einseitigen Notizen zu Rate zu ziehen, die in den Büchern der römischen Geschichtsschreiber, der byzantinischen Chronographen und der kirchlichen Schriftsteller verstreut und überdies in den römisch-byzantinischen Gesetzesbüchern zu finden sind. All dies mußte in traurigster Weise auf die wissenschaftliche Geschichtsschreibung zurückwirken, in der die Darstellung des „talmudischen Zeitalters" mit Erzählungen über die Gesetzeslehrer und die Wirksamkeit der palästinensischen und babylonischen Schulen ausgefüllt ist, wobei die Wandlungen im politischen und sozialen Leben des Volkes nur hier und da beiläufig Erwähnung finden. Die Geschichte von vier Jahrhunderten wird so zu einer Sammlung von „Lebensbeschreibungen der Synagogenväter", der Tannaiten und Amoräer, die sich um den Aufbau der „mündlichen Lehre" mühen und an der Wende des V. und VI. Jahrhunderts ihrem Werke durch den Akt des Talmudabschlusses die Krone aufsetzen.

Noch trostloser war es bis in die jüngste Zeit hinein um die Kenntnis der viele Jahrhunderte umfassenden Epoche des arabischen Kalifats bestellt. Unerwähnt blieb in dem jüdischen Schrifttum sogar ein so bedeutsames geschichtliches Ereignis wie die Eroberung Palästinas durch die Araber im Jahre 638 und ihr weiterer siegreicher Zug durch den ganzen Orient, ein Ereignis, welches das Los des Judentums auf viele Jahrhunderte hinaus entscheidend bestimmte. Auch die Zeit der drei östlichen Kalifate: der Omajaden, der Abbassiden und der Fatimiden, wird von dem damaligen jüdischen Schrifttum völlig mit Schweigen übergangen und nur beiläufige, in den Sendschreiben oder Entscheidungen der Gaonen eingestreute Bemerkungen machen es möglich, über die autonome Verwaltung der jüdischen Gemeinden jener Epoche sowie über die Wirksamkeit des einen oder anderen Exilarchen oder Gaon Näheres zu erfahren. Das geschichtliche Dunkel, das sich über diese undurchsichtigen Jahrhunderte ausbreitet, aus denen uns nur einsam ragende Gestalten, wie die eines Saadia Gaon oder anderer Vertreter der arabisch-jüdischen Renaissance entgegenleuchten, wird auch von den muselmanischen Chronisten und Geographen nur in höchst unzulänglicher Weise gelichtet. Im Jahre 1860 sammelte allerdings S. Pinsker die in dem karäischen Schrifttum verstreuten geschichtlichen Fragmente („Likkute kadmonioth"), die gegen Ende des XIX. Jahrhunderts noch von A. Harkavy durch neuentdeckte Manuskripte (Bruchstücke aus den Werken des Anan und des Karkassani) ergänzt wurden; dieser dürftige Stoff wirft indessen nur auf einzelne Momente dieser dunklen Epoche ein helleres Licht. Erst in den letzten Jahrzehnten gelang es, dank der Entdeckung der „Genisa" in Kairo, über die Lage der Juden in Palästina und Ägypten im X. und XI. Jahrhundert

sowie über die dortigen provisorischen autonomen Zentren vieles in Erfahrung zu bringen, wodurch eine geschichtliche Epoche, die bis dahin völlig ereignislos zu sein schien, in ihrer inhaltlichen Fülle erschlossen werden konnte.

Wie kann nun der Geschichtsschreiber bei einer solchen Dürftigkeit und Einseitigkeit des Stoffes seiner Aufgabe gerecht werden? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als den Mangel an Stoff durch dessen intensive Verarbeitung auszugleichen. Es gilt, in der Unmenge des im talmudischen und gaonäischen Schrifttum angehäuften Materials statischen und dogmatischen Charakters die verschütteten Spuren der geschichtlichen Dynamik auf dem Wege sorgfältiger Analyse aufzudecken und sie sodann mit den in den nichtjüdischen Quellen hie und da verstreuten Stoffteilchen ähnlicher Beschaffenheit zu vergleichen und zu kombinieren. So kann z. B. durch die Konfrontierung der talmudischen Sagen über Titus, Trajan, Hadrian, Bar Kosiba (Bar Kochba) und R. Akiba mit den fragmentarischen Nachrichten der römischen Historiker: des Tacitus, Suetonius, Dio Cassius, über den in Dunkel gehüllten Zeitraum zwischen dem Falle Jerusalems und dem Falle Betars (70—138) einiges Licht verbreitet werden. Für die Darstellung der darauffolgenden Epoche des heidnischen Rom sind einige Anhaltspunkte in den Werken der ältesten Kirchenväter: des Justin Martyr, des Origenes und Tertullian zu finden. Den ersten Jahrhunderten des christlichen Rom entstammen eine Reihe von Kirchenchroniken: die des Eusebius, Sokrates und Sozomenus, die über im jüdischen Schrifttum unerwähnt gebliebene und für die nationale Geschichte überaus wichtige historische Geschehnisse allerlei Nachrichten bieten (z. B. über den galiläischen Aufstand im Jahre 351 und über den Versuch einer Restauration des Jerusalemer Tempels unter Julian Apostata); reichhaltigen Stoff für die Erforschung dieser Epoche geben ferner der Kodex des Theodosius und die Werke der Kirchenväter: des Hieronymus, Ambrosius, Johannes Chrysostomus und Augustin. Was das VI. und den Anfang des VII. Jahrhunderts anbelangt, eine Epoche, über die sich in der jüdischen Literatur auch nicht die leiseste Andeutung findet, so sind wir hier ausschließlich auf die Nachrichten im justinianischen Kodex und auf die byzantinischen Chronographen: Malalas, Procopius und Theophanes angewiesen. Für die arabische Epoche, von der Mitte des VII. bis zum Ausgang des XI. Jahrhunderts, kommt als Parallele zu den dürftigen Notizen im gaonäischen Schrifttum die arabische Literatur in Betracht: der Koran und die mohammedanische Haggada (Hadith), die Chronisten (Vakidi, Beladhori, Tabari u. a.) sowie die arabischen Geographen des X. und XI. Jahrhunderts. Stünden uns diese aus nichtjüdischen Quellen geschöpften Nachrichten nicht zur Verfügung, so hätte die äußere Geschichte des Judentums jener fernen Epochen überhaupt nicht geschrieben werden können; in den Fällen, wo man diese Nachrichten nicht durch Konfrontierung mit jüdischen Quellen zu kontrollieren vermag, bleibt nichts anderes übrig, als das darin enthaltene tendenziöse Element auf dem Wege der immanenten Kritik zu eliminieren.

Die Einseitigkeit der nur dem geistigen Lebensinhalt der Nation Beachtung schenkenden jüdischen Quellen trübte die den Tatsachen entsprechende geschichtliche Fernsicht und ließ die Vorstellung von einem „Volke des Buches" erstehen, das nach dem Verluste seines Staates diesen angeblich ganz durch die Schule ersetzte. Die gesetzestreuen Geschichtsschreiber halten in ihren Werken an diesem Standpunkt noch bis zum heutigen Tage fest. So läßt *W. Jawitz* in den vier der „talmudischen und gaonäischen Epoche" gewidmeten Bänden seiner „Geschichte Israels" (Toldoth Israel, Band VI—IX, Krakau 1907 / London 1920) das idyllische Bild eines Volkes vor uns erstehen, das sich in den Akademien drängt und durch den Mund seiner Gelehrten weise Sentenzen verkündet, die der Geschichtsschreiber denn auch aufs sorgsamste in ein System zusammenfaßt. Einem anderen Geschichtsschreiber aus der jüngsten Zeit, *Isaak Halevi* (Doroth ha'rischonim, B. I—III, 1897—1918) verwandelte sich die Geschichte des Talmud unter der Hand in einen Fall der talmudischen Kasuistik, und so suchte er den schwierigen Problemen dieser Geschichte, als wären es verschlungene Halachoth, auf dem Wege waghalsiger logischer oder gar sophistischer Konstruktionen beizukommen. Er ist ein ausgesprochener Feind jener evolutionistischen wissenschaftlichen Methode, die von *J. H. Weiß* in seiner die „Geschichte der mündlichen Lehre" behandelnden großangelegten Monographie (Dor dor we'dorschow, Wien 1871—1883) und von *Graetz* in seiner klassischen „Geschichte der Juden" zur Anwendung gebracht worden ist. Obwohl bei Weiß das Fehlen eines umfassenden geschichtlichen Fernblicks unverkennbar ist, so ist ihm als Verfasser einer nur speziellen Monographie dieser Mangel durchaus nicht zum Vorwurf zu machen, vielmehr ist es bei einem Talmudisten schon an und für sich als Fortschritt zu betrachten, daß er sich folgerichtig an die von Graetz inaugurierte Grundauffassung zu halten wußte. Graetz selbst ist es aber als hohes Verdienst anzurechnen, daß er bei dem Zustand, in dem die Geschichtswissenschaft um die Mitte des XIX. Jahrhunderts, als er den hier in Betracht kommenden IV. und V. Band seiner „Geschichte" schrieb, noch verharrte, nicht versäumt hat, aus dem chaotischen Dogmen- und Sagenstoff des talmudischen und gaonäischen Schrifttums die darin verschütteten Körnchen der nationalen geschichtlichen Überlieferung ans Licht zu ziehen und sie mit Hilfe der fragmentarischen Nachrichten der nichtjüdischen Chroniken auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. Hinter den „Bergen der Halacha" und den verschlungenen Arabesken der Haggada blieb dem feinhörigen Geschichtsschreiber der Pulsschlag des politischen und sozialen Lebens nicht verborgen. Und doch vermochte auch er von der scholastischen Grundauffassung, wie sie dem Geschichtsschreiber von dem vorliegenden geschichtlichen Stoffe unwillkürlich aufgedrängt wird, nicht ganz loszukommen. Zwischen den zwei entgegengesetzten, im Vorwort zum V. Band seiner „Geschichte" formulierten (von uns in der Einleitung zum I. Band, S. XXXI, zitierten) Grundauffassungen schwankend, entscheidet er sich bei der Errichtung des allgemeinen Geschichtsrahmens schließlich

doch für das durch die Tradition geheiligte scholastische Prinzip: die von ihm vorgenommene Periodisierung richtet sich nach den vier Tannaitengenerationen, den fünf Amoräergeschlechtern, den drei Jahrhunderten des Gaonats usf. So trägt denn auch seine Darstellung mehr der Geschichte der Literatur als der des Volkes Rechnung.

Es ist deshalb nur natürlich, daß mit der fortschreitenden Verdrängung des Dogmatismus durch den Historismus die Geschichtsschreiber sich von der den Quellen anhaftenden Einseitigkeit immer mehr frei zu machen wissen und sich durch das Dickicht dieses „dunklen Kontinents" der jüdischen Geschichte hindurch ihren Weg bahnen. Als Wegweiser dient uns hierbei die Grundanschauung, der der Talmud als ein Werkzeug der nationalen Zucht, die ganze akademische Verfassung des Palästina und Babylonien jener Zeit aber vor allen Dingen als ein Surrogat der alten Synhedrien und der sonstigen Zentralorgane der Selbstverwaltung gilt. Mit einer solchen Richtschnur in der Hand läuft der Geschichtsschreiber keine Gefahr, sich in den um den Hauptbesitz der jüdischen Geschichte wild wuchernden Wäldern der Scholastik zu verirren. Dieser Hauptgehalt unserer Geschichte ist die eigengesetzliche Evolution des Volksganzen, das seine geistige Kultur den im fortwährenden Wandel begriffenen Zeitumständen wohl anzupassen weiß. So ist es nur begreiflich, daß es uns bei einer solchen Grundansicht vor allem darum zu tun war, auch an der leisesten Äußerung der selbständigen Volkstätigkeit, wie an den Elementen der äußeren Volksgeschichte überhaupt, nicht achtlos vorüberzugehen. Fast unüberwindliche Schwierigkeiten türmen sich auf dem durch dieses geschichtliche Wüstenland führenden Wege, auf dem unsere Ahnen uns künftigen Wanderern nicht einen einzigen Meilenstein hinterlassen haben, und doch sind die Bemühungen der Forscher der jüngsten Zeit nicht fruchtlos geblieben. So hat die eingehende Analyse der Gesetzgebung des christlichen Rom von der Zeit des Kaisers Konstantin bis Justinian, die wir dem Werke *Justers* (Les juifs dans l'empire romain, 1914) verdanken, die staatsrechtliche Stellung der Juden in diesem Zeitalter, der die älteren Geschichtsschreiber nur sehr wenig Beachtung schenkten, in gar mancher Hinsicht geklärt. Über die Geschichte der letzten Jahrhunderte der orientalischen Periode, namentlich über das Zeitalter des Saadia Gaon, haben die von *S. Schechter* in der Genisa von Kairo gemachten Entdeckungen ein helles Licht verbreitet (Saadyana, Cambridge 1903). Weitere Publikationen aus dieser Sammlung schadhafter Urkunden finden sich in den Werken von *L. Ginzberg* (Geonica, vol. I—II, New-York 1909), *S. Poznanski* (Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter, Berlin 1914) und in dem von *Jakob Mann* (The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs, vol. I—II, Oxford 1920—1922). Die von Schechter und Mann publizierten Dokumente ermöglichen es dem Geschichtsschreiber, einen Einblick in die im X. und XI. Jahrhundert sich vollziehende Neubelebung der provisorischen jüdischen Zentren in Palästina und Ägypten zu gewinnen (es kommen hier vor allem die Schriftstücke in Betracht,

die sich auf den zwischen Ben Meir und Saadia entbrannten Streit um die Hegemonie Palästinas beziehen, sowie die den Bewerber um das Exilarchat Daniel ben Asarja betreffende „Chronik des Ebjatar" und ferner der Briefwechsel des ägyptischen Gaon Schemarja ben Elchanan und des palästinensischen Salomo ben Jehuda mit ihren Zeitgenossen). Poznanski hat überdies unsere Kenntnisse in bezug auf die Epigonen des babylonischen Gaonats im XII. Jahrhundert nicht unwesentlich bereichert (dieser Stoff wird indessen erst in dem das Morgenland behandelnden Kapitel des IV. Bandes dieser „Geschichte" seine Bearbeitung finden).

Allein auch nach allen diesen Entdeckungen ist der Wissensdurst des gewissenhaften Geschichtsschreibers noch lange nicht gestillt. In dem Bereiche dieser tausendjährigen Periode klafft auch jetzt manche Lücke und viele schwerwiegende Probleme harren noch ihrer Lösung. Unsere scholastisch eingestellten Geschichtsschreiber waren gewohnt, diese Lücken durch die Behandlung literarischer Erzeugnisse unbestimmten Datums auszufüllen, so die sich auftuenden Abgründe gleichsam mit einem Papiergerüst überdeckend; in dem Bewußtsein jedoch, daß diese scheinbare Leere lediglich auf die Zurückhaltung der Zeitgenossen zurückzuführen ist, vermögen wir uns mit dem Fehlen von Leben und Bewegung in manchen Zeitabschnitten unserer Geschichte in keiner Weise abzufinden. So bleiben denn für die Historiographie der behandelten Periode die folgenden Abschnitte in Dunkel gehüllt und die folgenden Probleme noch immer ungelöst: 1. die politische Lage der Juden in Palästina und der römischen Diaspora von der Zeit der Antonine bis zu der des Kaisers Diokletian, diesen mitinbegriffen (138—312); 2. die offizielle Stellung der palästinensischen Patriarchen in dieser Zeitperiode und namentlich die Abschaffung des Patriarchats unter Theodosius II. in dem Zeitraum zwischen den Jahren 415—429; 3. die Zeitperiode zwischen der Regierung Theodosius II. und Justinians in Byzanz (430—520) sowie die zwischen der Regierung des Justinian und des Heraklius (568—632), insbesondere aber die Haltung der Juden bei der Besetzung Palästinas durch die Perser; 4. die politische Lage der Juden im Babylonien der Sassaniden (III.—VII. Jahrhundert); 5. die Eroberung Palästinas durch die Araber und das Jahrhundert des Omajadenkalifats (638—750); 6. die rechtliche und soziale Lage der Juden im Abbassidenkalifat, die innere Gemeindeautonomie ausgenommen, über die wir durch das gaonäische Schrifttum hinlänglich unterrichtet sind. Bei einer solchen Beschaffenheit der Quellen hat der Geschichtsschreiber unsägliche Schwierigkeiten zu überwinden, um auf diesem unübersichtlichen Gelände auch nur vereinzelte Wegweiser, in Form von aus den heterogensten und durchaus nicht immer zuverlässigen Quellen geschöpftem Tatsachenmaterial, aufpflanzen zu können — doch wie oft sieht er sich hierbei an einem toten Punkt angelangt.

Es bleiben somit als einzige Hoffnung nur noch die seit einiger Zeit in Palästina in Angriff genommenen Ausgrabungen, die bereits manche Ergebnisse gezeitigt haben (vgl. unten, Note 2), sowie die Entdeckung

neuer „Genisoth" von der Art der in Kairo aufgefundenen in den Ruinen Palästinas, Babyloniens, Ägyptens und Maghrebs. Die auf diesem ganzen Gebiete im Laufe des behandelten Jahrtausends unaufhörlich wütenden Kriege haben gewiß nicht wenig Denkmäler der alten Kultur und des dahingeschwundenen Lebens endgültig vernichtet, doch wird sich wohl noch manches aus dem Innern der Erde und den uralten Trümmerhaufen ans Tageslicht bringen lassen. Wohl dem Geschichtsschreiber der kommenden Zeit, dem es vergönnt sein wird, das in Erfahrung zu bringen, was uns, allen unseren Bemühungen zum Trotz, noch immer verschlossen bleibt!

Note 2: Zur Epigraphik

Wenn die Bücher schweigen, gilt es, die Steine zu befragen. Indessen waren die Juden von uraltersher gegen die Verewigung geschichtlicher Ereignisse und des Andenkens geschichtlicher Persönlichkeiten in steinernen Denkmälern. Den wenigen Funden, die bis jetzt aus den uralten Ruinen zutage gefördert worden sind, kommt eher eine archäologische denn eine historische Bedeutung zu; es sind dies spärliche Überreste zerstörter Synagogen mit Inschriften, auf denen die Namen ihrer Erbauer verzeichnet sind, Grabschriften an den Gräbern von Privatpersonen oder Gemeindehäuptern, deren Namen jedoch mit keinerlei geschichtlichen Ereignissen in Zusammenhang stehen, u. dgl. m. Bis jetzt sind derartige Überreste und Inschriften viel häufiger in dem Gebiete der römisch-byzantinischen Diaspora als in den jüdischen Hauptzentren Palästina und Babylonien zur Entdeckung gekommen. (Die Epigraphik der östlichen Diaspora wird in den Werken von: *Schürer*, Gesch. III, 47—50, Ausg. 1909, *Oehler*, Epigraphische Beiträge, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1909, S. 292 ff., und *Juster*, Les juifs dans l'empire romain, I, 120—123, 188—209 behandelt; die der weströmischen Diaspora und namentlich der Stadt Rom in dem Buche von *N. Müller*, Die jüdischen Katakomben zu Rom, Leipzig 1912, und auch in seinem posthumen Werke: Inschriften der jüd. Katakomben am Monteverde zu Rom, 1919.) So gewinnen denn die erst vor kurzem in Palästina entdeckten Synagogenüberreste und Inschriften, die die früher zutage geförderten spärlichen epigraphischen Daten in nicht unwesentlichen Stücken ergänzen, eine ganz besondere Bedeutung.

Die in den letzten fünfzehn Jahren in Palästina (von Macalister, R. Weill und den dort in der Nachkriegszeit tätigen englischen, amerikanischen und jüdischen Archäologen) geleiteten Ausgrabungen brachten eine Reihe von synagogalen Inschriften und Grabschriften ans Licht, von denen an zwanzig aus dem II.—VI. Jahrhundert der christlichen Ära stammen. Von den synagogalen Inschriften ist nur eine einzige, und zwar in griechischer Sprache abgefaßte, in Jerusalem aufgefunden worden; diese in eine Tafel eingegrabene Inschrift lautet: „Der Hiereus und Archisynagogus Theodotus, ein Sohn und Enkel von Archisynagogen, er-

baute die Synagoge zum Vorlesen der Thora und zur Verrichtung der Andacht, und an diese anschließend ein Hospiz für Zugereiste". Da nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus dort lange Zeit hindurch keine Synagogen bestehen konnten, die Inschrift jedoch ein sehr hohes Alter verrät, so vermutet man, daß hier von einer von griechischen Juden (aus Alexandrien oder Antiochia) noch zur Zeit des Bestehens des Tempels errichteten Synagoge die Rede ist[1]). Nicht ausgeschlossen erscheint es indessen, daß diese Synagoge in einem jener lichten Zwischenräume der späteren römisch-byzantinischen Zeit erbaut worden ist, als die Regierung den Juden den zeitweiligen Aufenthalt in Jerusalem nicht verwehrte (oben, § 20, gegen Ende). Es mochte hier ein Hospiz für Reisende bestanden haben, so daß die Synagoge wohl an den Gasthof angeschlossen war, nicht aber umgekehrt. Eine andere in den Ruinen einer Synagoge in Obergaliläa aufgefundene griechische Inschrift weist sogar ein Datum auf: sie ist von den Andächtigen des jüdischen Bethauses zu Ehren „unseres Herrn, des autokratischen Kaisers Septimius Severus" und der Kaiserin Julia Domna (197) gestiftet. Es fanden sich überdies zweisprachige Inschriften auf Synagogensäulen in Emmaus und Gaza. Auf der einen der Säulen haben sich die Schlußworte des Hauptgebetes „Schma" in griechischer Sprache: „Eis Theos" (Gott ist einzig) erhalten sowie die hebräischen Worte der diesem Gebet folgenden Benediktion „Baruch schemo" usw. Auf einer anderen Säule sind nur Darstellungen jüdischer religiöser Embleme zu sehen: ein siebenarmiger Leuchter, ein Horn oder eine Trompete, ein Palmenzweig und eine Zitrone (Menora, Schofar, Lulab, Etrog).

Die aufgefundenen griechischen Inschriften zeugen davon, mit welcher Zähigkeit die palästinensischen Juden sogar noch in der römisch-byzantinischen Zeit an der griechischen Sprache festhielten. Die Mehrzahl der entdeckten Inschriften ist indessen in hebräischer oder aramäischer Sprache abgefaßt. In der Gegend von Safed (Zefath) haben sich einige hebräische Inschriften auf den Gesimsen der Synagogenportale erhalten, in denen die Namen der Erbauer der Synagogen oder der Spendenstifter unter Hinzufügung des Segensspruches: „Möge an dieser Stätte der Friede walten" (Jehi schalom be'mokom ha'se) eingegraben sind. In den aus späterer Zeit stammenden galiläischen Inschriften dieser Art tritt uns immer häufiger die aramäische Sprache entgegen; meistens kehrt hier die Formel wieder: „Dechir le'tob" („Es möge in Güte gedacht werden" dieses oder jenes Erbauers oder Stifters). In der Gegend von Jericho ist vor kurzem unter den Trümmern der Stadt Noar (En-Dok), wo im VI. Jahrhundert eine jüdische Gemeinde bestand, eine Reihe von Mosaiksteinen aufgefunden worden, die aus dem Fußboden einer Synagoge stammen und mit gleichlautenden, das Andenken der Schutzherren dieser „heiligen Stätte" (Atra kadischa) verewigenden Inschriften versehen sind. In

---

1) Zu der „Inschrift des Theodotus" s. R. Weill und T. Reinach in REJ., 1920, t. LXXI, pp. 30 u. 46 ff.

einer griechischen Inschrift unbestimmten Datums, die in Zippora neben einer aramäischen Inschrift von der erwähnten Art entdeckt worden ist, werden die Namen der Schutzherren der Synagoge aufgezählt: des Gelehrten („des Scholastikers") Gelasius und der Archisynagogen von Sidon und Tyrus, was für das Bestehen jüdischer Gemeinden in den ehemals phönizischen Städten zur byzantinischen Zeit in unzweideutiger Weise Zeugnis ablegt. Jüdische Namen oder Embleme aufweisende griechische Inschriften kamen außerdem in dem einstmals philistäischen Asdod sowie in Transjordanien ans Licht.

Außer diesen im Jahre 1920 von S. Klein veröffentlichten synagogalen Inschriften (Jüdisch-palästinensisches Corpus Inscriptionum, Berlin-Wien; nachträglich ergänzt in den Publikationen der Jerusalemer Universität: „Jedioth ha'machon le'madae ha'jahaduth", II, 23—48, Jerus. 1925) liegt noch eine Sammlung früher zusammengestellter Grabschriften vor, die der in die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung fallenden palästinensischen Periode entstammen. Diese umfangreiche Sammlung (172 Nummern im ersten Teil des erwähnten Corpus Inscriptionum von Klein) ist jedoch ihrem Inhalte nach recht unergiebig. Es sind dies Bruchstücke von Inschriften auf Ossuarien (Totengebeine-Behälter) sowie auf vereinzelten Grabdenkmälern, die in der Umgegend von Jerusalem, in Jaffa und an anderen Orten Judäas zutage gefördert worden sind. Den entzifferten Namen kommt keine geschichtliche Bedeutung zu, wiewohl manche Altertumsforscher hier und da die Namen der letzten Vertreter des Boethosäer-Priestergeschlechts und die wenig bekannter Gesetzeslehrer aus der Zeit zwischen dem II. und V. Jahrhundert wiederzuerkennen glauben. Bedeutsamer ist für die Geschichtsforschung die Tatsache, daß es in diesen Jahrhunderten in Jaffa einen jüdischen Friedhof gab. Freilich drängt sich auch sonst die Annahme auf, daß nach der Verschiebung des Zentrums aus Jerusalem nach Jabne eine jüdische Gemeinde in der Jabne nahegelegenen Hafenstadt Jaffa bestehen mußte, doch scheint sich diese Gemeinde sogar nach der Erhebung des Bar Kochba, als das nationale Zentrum sich bereits weiter nach Galiläa verschoben hatte, hier erhalten zu haben. Höchst bemerkenswert ist die Fülle der in griechischer Sprache abgefaßten Grabschriften nicht nur in Jaffa, sondern auch in der Umgegend von Jerusalem. Auf manchen Grabmälern sind sowohl griechische als auch hebräische Inschriften angebracht. Neben rein hebräischen Namen treten uns in den griechischen Inschriften auch hellenische entgegen, wie Justos, Julianos u. dgl., deren Träger anscheinend aus der Diaspora hergekommen waren. Manchmal wird die griechische Inschrift mit dem hebräischen Schlußwort „Schalom" beschlossen, dem zuweilen das gleichbedeutende griechische „Eirene" (Friede) beigefügt ist. Wahrzeichen in Form des siebenarmigen Leuchters und des Palmenzweiges sind in der Totenstadt von Jaffa durchaus keine Seltenheit. Dies alles zeugt davon, daß der Prozeß der kulturellen Absonderung, ungeachtet der von den Gesetzeslehrern Judäas und Galiläas im Zeitalter der Mischna inaugurierten strengen Zucht, in einem nur sehr langsamen Tempo vor sich ging.

Sowohl in den geschäftlichen Beziehungen wie auch in den amtlichen Schriftstücken lief die griechische Sprache, ebenso wie später die arabische, der aramäischen Umgangssprache und der hebräischen Schriftsprache gar häufig den Rang ab[1]).

Note 3: Der Prozeß der Verwandlung der „mündlichen Lehre" in eine schriftliche

Um das Jahr 986 kam es zwischen zwei Gaonen, dem von Afrika und dem von Babylonien, zu jenem bedeutsamen Briefwechsel, von dem oben im Text (§ 72) bereits die Rede war. Der Rosch-Jeschiba von Kairuwan, Jakob bar Nissim, richtete nämlich an seinen Kollegen in Pumbadita, den Gaon Scherira, eine Reihe heikler geschichtlicher Fragen, die die Talmudgelehrten am liebsten unerörtert zu lassen pflegten: „Wann ist die Mischna niedergeschrieben worden? Ist es wirklich so, daß ihre Niederschrift von den Männern der Großen Synagoge (nach Esra und Nehemia) in Angriff genommen worden war und daß die Gelehrten der nachfolgenden Generationen diese Niederschrift nur nach und nach weiterführten, bis Rabbi (Jehuda ha'Nassi) erschien und sie zum Abschluß brachte? Wenn dem aber so wäre, so müßte ja die Mischna zum größten Teile aus anonymen Lehrsätzen bestehen, während doch (wie es im Talmud heißt) die anonymen Lehrsätze der Mischna auf R. Meir (d. i. auf den Tannaiten aus späterer Zeit) zurückzuführen seien und auch die Mehrzahl der in ihr mit Namen erwähnten gelehrten Talmudisten nur Jünger des R. Akiba waren . . . Aus welchem Grunde mochten nun unsere alten Meister, wenn bis zum Lebensende des Rabbi von der Mischna tatsächlich nichts aufgezeichnet wurde, in der Mehrzahl (der Entscheidungen) den Späteren den Vorrang abgetreten haben?" Dem folgten Fragen über die Ordnung der Hauptteile der Mischna, über die Zeit der Abfassung der Tosephta, der Baraitoth und der Gemara, d. i. des ganzen Talmud. — Aus dem ausführlichen Antwortschreiben des Gaon Scherira ist zu ersehen, daß ihm die Lösung all dieser geschichtlichen Rätsel nicht wenig Mühe verursachte. Schon aus der Aufwerfung dieser Fragen geht hervor, daß es an einer festen Tradition in dieser Hinsicht fehlte, so daß der höchste offizielle Repräsentant des Talmudismus auf die hier und da im Talmud verstreuten Anspielungen angewiesen war und daher auch in seiner Antwort die Unklarheit der ihm zu Gebote stehenden Quellen, ja ihre Widersprüche nicht zu überwinden vermochte. So schreibt er denn auch in seinem Antwortbrief („Iggereth

[1]) Neben den bereits erwähnten Inschriftensammlungen mögen hier auch die neueren Publikationen nicht unerwähnt bleiben: das Werk von *S. Krauß*, „Synagogale Altertümer", Berlin-Wien 1922, in dem viele, alte in Palästina und der Diaspora entdeckte Synagogen beschrieben und auf den beigegebenen Illustrationen dargestellt sind, sowie das von *Kohl* und *Watzinger*, „Antike Synagogen in Galiläa", Leipzig 1918 (Über die Bauart der Synagogen). — Zur europäischen Epigraphik vgl. Band IV dieser „Geschichte".

R. Scherira Gaon") an zwei Stellen, daß die Mischna von Jehuda ha'Nassi gesichtet und vorgetragen wurde (tarzinun), an drei weiteren Stellen — daß er sie auch niedergeschrieben hat, um uns endlich die folgende Überraschung zu bereiten: „Ihr fragt, wie die Mischna und der Talmud niedergeschrieben worden seien. Der Talmud und die Mischna sind aber gar nicht niedergeschrieben, sondern nur vorgetragen worden, und unsere Meister achteten darauf, daß man sie nicht auf Grund von geschriebenen Texten, sondern mündlich studiere, denn es heißt (Tr. Temura, 14b): ‚Mündliche Aussprüche dürfen nicht schriftlich festgelegt werden'".

Diese in der für die Geschichte des Talmud maßgebendsten Quelle offen zutage tretenden Widersprüche sind nicht, wie manche glauben (so neuerdings B. Levin in seiner kritischen Ausgabe des „Sendschreibens des Scherira", Jaffa 1914), einfach darauf zurückzuführen, daß den uns vorliegenden Drucken des Buches zwei verschiedene Lesarten zugrunde liegen. Der wahre Grund liegt vielmehr in der blinden Anbetung jener Fiktion der „Mündlichkeit" des Talmud, die alle konservativ eingestellten Talmudgelehrten aufrechtzuerhalten suchten, indem sie die Momente des Abschlusses sowohl der Mischna als des Talmud, wie sie in deren Fixierung in schriftlichen Denkmälern zum Ausdruck kam, in jeder Weise zu vertuschen bestrebt waren. Der alte Fluch, der auf dem Akt des Niederschreibens mündlicher Traditionen und ihrer Verwandlung in eine zweite Thora lastete, beunruhigte nämlich das Gewissen derjenigen, die diesen Akt vollzogen hatten und sich später seine segensreichen Folgen zunutze machten. Einerseits führte man freilich zur Rechtfertigung dieses Aktes das unwiderlegbare Argument an, daß ohne eine schriftliche Fixierung der ganzen, im Laufe von Jahrhunderten angehäuften Riesenmenge der „Traditionen" und Gesetzesauslegungen diese vom Volke nicht hätten bewahrt werden können, andererseits suchte man jedoch diese Eigenmächtigkeit in jeder Weise zu verschleiern und die Fiktion einer nur mündlichen Überlieferung der Mischna und des Talmud, sogar in der auf deren Abschluß folgenden Zeit, in den Geistern unerschüttert zu erhalten. So interpretierte man denn das Wort „Abschluß" im Sinne einer Sichtung und Vereinheitlichung der verschiedenen Versionen der Überlieferungen und Deutungen — ein Werk, das angeblich in den Schulen des R. Jehuda ha'Nassi und Rab Aschi auf dem Wege einer lediglich *mündlichen* Zusammenfassung oder Redaktion vollbracht wurde. Diese Zwiespältigkeit, die auch in dem „Sendschreiben des Scherira" zum Ausdruck kommt, stiftete später in den Geistern eine immer größer werdende Verwirrung. Während der jüngere Zeitgenosse des Scherira, der in Spanien wirkende Samuel ha'Nagid, wie auch später Maimonides in ihren Einleitungen zum Talmud ohne Umschweife erklärten, daß die Mischna in der Form eines Buches niedergeschrieben worden sei, behauptete der große Kommentator Raschi, daß sie auch nach ihrem Abschluß nur mündlich gelehrt zu werden pflegte; der konservative Rabbiner des XVII. Jahrhunderts, Jakob Chagis, verstieg sich aber zu der Behauptung (in seinem Buche „Ez-Chaim"), daß weder die Mischna zur Zeit des Jehuda

ha'Nassi noch die Gemara zu der des R. Aschi, sondern daß beide in viel späterer Zeit niedergeschrieben worden seien. An dieser sonderbaren Meinung fanden in neuester Zeit S. D. Luzzato („Kerem Chemed", 1838, S. 62 ff.), ja sogar der Geschichtsschreiber Graetz (im IV. Bande seiner „Geschichte", Note 35) besonderes Gefallen. Mit ungetrübtem Blick ging hingegen an die Sache der maßgebendste Geschichtsschreiber des talmudischen Schrifttums, J. H. Weiß (Dor dor we'dorschow, II, Kap. 22, gegen Ende) heran, der die Sinnwidrigkeit der Ansicht von einer nur mündlichen Redaktion der Mischna in klarster Weise dargetan hat. Nunmehr tritt sogar der gesetzestreue Geschichtsschreiber W. Jawitz (Toldoth Israel, VI, Note 14) dafür ein, daß die Mischna in der Zeit des Jehuda ha'Nassi niedergeschrieben worden sei, wobei er freilich die in dem „Sendschreiben des Scherira" klaffenden Widersprüche auf höchst verschlungenen Wegen zu beheben und auch die sich gegenseitig ausschließenden Meinungen des Maimonides und des Raschi miteinander in Einklang zu bringen sucht, wohl um deswillen, um keiner der als unfehlbar geltenden rabbinischen Autoritäten irgendwie zu nahe zu treten.

Die Fiktion einer mündlichen Systematisierung der Mischna und der Gemara in einem fortgeschrittenen Stadium ihrer Entwicklung vermag überhaupt der Erwägung des gesunden Menschenverstandes, wonach der Stoff der mündlichen Lehre ohne dessen Fixierung in einem schriftlichen Denkmal nie hätte gesammelt und geordnet werden können, in keiner Weise standzuhalten. Wie hätte auch ein nur mündlich tradierter Text von solch großem Umfange im Laufe von Jahrhunderten in den Akademien Palästinas und Babyloniens so eingehend kommentiert werden können, wie dies in den beiden Talmuden, die jeden Mischnasatz auf alle erdenkliche Weise hin und her wenden, tatsächlich geschieht? Und auch abgesehen davon kann das Aufkommen der späteren Ergänzungen zur Mischna, der Tosephta und Baraita, d. i. eines in dem Bestand der kanonisierten Mischna nicht miteingeschlossenen Stoffes, nur dann erklärlich erscheinen, wenn man die Tatsache einer vorher niedergeschriebenen Mischna zum Ausgangspunkt nimmt. In der gleichen Weise kam die Niederschrift der Jerusalemer Gemara am Ende des IV. und der babylonischen am Ende des V. Jahrhunderts zustande. Indessen wäre es durchaus falsch zu glauben, daß die so umfangreiche geschriebene Mischna des Jehuda ha'Nassi und der riesengroße Talmud des Rabina und des Rab Aschi mit einem Schlage zur Entstehung kamen; vielmehr bedeutete die Verwandlung der mündlichen Lehre in eine schriftliche einen langwierigen, nur allmählich fortschreitenden Prozeß. Zunächst zeichneten wohl die gelehrten Tannaiten und Amoräer lange Zeit hindurch die verschiedenen Überlieferungen und Deutungen für den eigenen Gebrauch auf, um sie als Leitfaden für die akademischen Vorträge und bei der Erörterung der umstrittenen Fragen in den Gesetzgebungskollegien zu benützen. Hinweise auf eine solche Abfassung halachischer Sammelwerke von der Art der Mischna noch unter den Vorgängern des Jehuda ha'Nassi sind ja im Talmud selbst zu finden. So wird z. B. im Talmud die „alte

Mischna" (Mischnà rischona) zu der „Mischna des R. Akiba" (Sanhedrin 27 b, Nasir 34 b, Tosephta Arachin 5, 15 u. sonst) in Gegensatz gebracht, woraus zu entnehmen ist, daß irgendein Mischnakodex noch vor der Zeit des R. Akiba im Gebrauch war, so daß die Redaktion des R. Akiba im Verhältnis zu der älteren Redaktion mit gutem Recht als eine „spätere Mischna" bezeichnet werden konnte. Eine alte, im Namen des palästinensischen Amoräers des III. Jahrhunderts R. Jochanan tradierte Überlieferung teilt das ganze mischnaitische Schrifttum in folgender Weise unter den Jüngern des Akiba auf (Sanhedrin 86 a): „Alle anonymen Teile unserer Mischna rühren von R. Meir her, die anonymen Teile der Tosephta — von R. Nehemia, Sifra — von R. Jehuda (ben Ilai), Sifre — von R. Simon (ben Jochai) und alle insgesamt wandeln sie hierbei in den Fußtapfen des R. Akiba". Diese Überlieferung war so weit verbreitet, daß sie sogar von dem Kirchenschriftsteller des IV. Jahrhunderts Epiphanius in seinem Buche über die Ketzereien (15, 2 u. 33, 9) wiedergegeben wird, indem er vier verschiedene Bücher des Deuterogesetzes („Deuterosis" — eine buchstäbliche Übersetzung des Wortes „Mischna" oder „Mischne-Thora") unterscheidet: das Deuteronomium Moses' oder das biblische, sodann das des R. Akiba, das des R. Juda (ha'Nassi) und endlich das der rätselhaften „Söhne des Asmonai"; hiermit wird, wenn man von der letzten, augenscheinlich entstellten Bezeichnung absieht, eine Kontinuität der Redaktionen der talmudischen Mischna von Akiba bis zu Jehuda ha'Nassi von einer neuen Seite bestätigt. Es ist zu vermuten, daß die Kanonisierung der Mischna die folgenden Stufen durchlief: zur Zeit des Synhedrion von Jabne mußte zunächst die „alte Mischna", wohl noch Jerusalemer Ursprungs, der Mischna des R. Akiba den Rang abtreten, worauf R. Meir in Galiläa die Mischna einer neuen Redaktion unterzog, während seine Mitarbeiter ergänzende oder parallellaufende Halachothsammlungen zusammenstellten, bis endlich R. Jehuda ha'Nassi alle diese Mischnaredaktionen zu einer Einheit zusammenfaßte, indem er den parallelen Sammlungen, die auch noch später ergänzt wurden (die Schulen des Chija und Uschaja, die Redaktoren der Tosephta, der Baraita usf.), keine Beachtung schenkte. In derselben Weise, auf dem Wege einer allmählichen Aufschichtung, wird sich wohl auch die Redaktion der Gemara in Palästina und in Babylonien vollzogen haben. Die verschiedenen Gesetzeslehrer machten zu ihrem Privatgebrauch allerlei Notizen, die späterhin, bei der endgültigen Redaktion, reichlich ausgenutzt wurden: sonst hätte sich der Riesenstoff der Gemara auf keine Weise im Gedächtnis erhalten können.

In freimütigster Weise, ohne die geringste Scheu vor der Zerstörung frommer Fiktionen, brachten Samuel ha'Nagid und Maimonides die ganze Frage durch die von ihnen ausgesprochene Vermutung zur Entscheidung, daß seit der Zeit Esras und der „Männer der Großen Synagoge" die Gelehrten die von ihnen vernommenen Überlieferungen und Deutungen jeder für sich aufzeichneten, d. h. daß die sogenannte „mündliche Lehre" von jeher in vielfachen, allerdings nur den Eingeweihten bekannten Ab-

schriften vorgelegen hätte. Der gleichen Auffassung neigte offensichtlich der Gaon von Kairuwan, Jakob ben Nissim, in seiner oben angeführten Anfrage zu, auf die indessen der Gaon Scherira, der altehrwürdigen Fiktion Rechnung tragend, eine nur unschlüssige Antwort zu erteilen vermochte. Scherira hat freilich insofern recht, als der Talmud tatsächlich auch noch zu seiner Zeit in den Schulen mündlich gelehrt wurde, da den Studierenden oder wenigstens einem Teil von ihnen die Abschriften, auf Grund derer ihre Meister den Unterricht betrieben, nicht zur Verfügung standen, doch werden die Studierenden sicherlich selbst ihre Notizen und Aufzeichnungen zu Papier gebracht haben. Die geringe Verbreitung der Mischna- und Gemaraabschriften verlieh der Fiktion der Mündlichkeit einen gewissen Schein von Glaubwürdigkeit. Die überaus seltenen halachischen Sammlungen wurden in konfidentieller Weise von Hand zu Hand gegeben, wodurch sich auch die ihnen im Zeitalter der Mischna beigelegte Bezeichnung „Geheimrollen" (Megillath setarim) erklären mag. Daß allerlei Abschriften von Halachothaufzeichnungen („Pinkossim") und Haggadothsammlungen („Sifre de'agadata") noch vor dem Abschluß des Talmud, ja vor dem der Mischna in der Tat in Umlauf waren, erfahren wir aus dem Text dieser Werke selbst (Palästin. Talmud, Tr. Kilajim I und Maaseroth II; Babyl. Talmud, Baba mezia 116 a, Baba bathra 52 a, Sanhedrin 46 b)[1].

Note 4: Die das Patriarchat betreffenden Dekrete aus den Jahren 415 und 429
(zu § 36)

Das talmudische Schrifttum übergeht mit völligem Stillschweigen sogar ein so bedeutsames Ereignis der jüdischen Geschichte wie die unter Kaiser Theodosius II. erfolgte Abschaffung des palästinensischen Patriarchats. Es liegen uns als einzige, recht unvollständige und einseitige Nachrichtenquelle hierfür nur die darauf bezüglichen Dekrete aus den Jahren 415 und 429 vor, von denen namentlich das erste der Unklarheit seines Inhaltes wegen besonderer Auslegung bedarf. Dieses Dekret sei hier in seiner Ursprache und ungekürzt wiedergegeben (es ist an den Präfekten Palästinas, Aurelianus, gerichtet):

„Quoniam Gamalielus existimavit se posse impune delinquere, quo magis est erectus fastigio dignitatum, illustris auctoritas tua sciat, nostram

[1]) Aus der neuesten einschlägigen wissenschaftlichen Literatur möge hier die letzte Ausgabe des Werkes von *H. L. Strack*, Einleitung in Talmud und Midras, 5. ganz neu bearbeitete Auflage, München 1921, erwähnt sein. Vgl. auch noch *L. A. Rosenthal*, Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mischna, 1., 2. u. 3. Teil, Berlin 1918; *Albeck*, Untersuchungen über die Redaktion der Mischna (1923). — Die vollständigste der deutschen Talmudübersetzungen ist die von *L. Goldschmidt:* Der Babylonische Talmud, bis 1925 8 Bände (Berlin).

serenitatem ad virum illustrem magistrum officiorum direxisse praecepta, ut ab eo codicilli demantur honorariae praefecturae, ita ut in eo sit honore, in quo ante praefecturam fuerat constitutus, *ac deinceps nullas condi faciat synagogas, et si quae sint in solitudine, si sine seditione possint deponi, perficiat,* et ut inter Christianos nullam habeat copiam judicandi; et si qua inter eos ac judaeos sit contentio, a rectoribus provinciae dirimatur. Si Christianum vel cujuslibet sectae hominem ingenuum servumve Judaica nota foedare temptaverit, vel ipse vel quisquam Judaeorum, legem severitati subdatur. Mancipia quoque christianae sanctitatis si qua apud se retinet, secundum Constantinianam legem ecclesiae mancipentur" (Cod. Theod. XVI, 8, 22).

Das Dekret beruft sich auf zwei uns nicht erhaltengebliebene Erlasse: 1. auf die Urkunde, durch die Gamaliel die Titular-Präfektur verliehen worden war, und 2. auf den an den Magister officiorum ergangenen Befehl, demzufolge dem Patriarchen wegen seiner Verfehlungen im Amte das erwähnte Ehrendiplom entzogen werden sollte. Der Amtsmißbrauch aber, den er sich zuschulden kommen ließ, bestand darin, daß er keinen Anstand nahm, in rechtswidriger Weise neue Synagogen bauen zu lassen, Rechtsstreitigkeiten zwischen Juden und Christen zu schlichten, vielleicht auch Nichtjuden „mit dem judäischen Zeichen (der Beschneidung) zu besudeln" sowie christliche Sklaven in seinen Diensten zu halten. In dem Dekret vom Jahre 415 tritt zum ersten Male die Degradierung des Patriarchen in Erscheinung. Vor allem werden in dem Erlaß seinem Namen die ehedem üblichen Ehrenbezeichnungen „clarissimus" oder „illustris" (wie z. B. in den Dekreten aus den Jahren 392, 396 und 397, Cod. Theod. XVI, 8, 8—13) nicht beigefügt, ja es wird darin nicht einmal seiner Patriarchenwürde Erwähnung getan, vielmehr wird er kurzweg Gamalielus genannt. Ferner wird dem Patriarchen die Titular-Präfektur entzogen, der sich wohl auch seine Vorgänger, und zwar schon in heidnischer Zeit, erfreuten (denn schwerlich werden es die christlichen Kaiser gewesen sein, die der Stellung der jüdischen Patriarchen neuen Glanz verliehen, wie *Juster,* Les juifs dans l'empire romain, I, 397, treffend hervorhebt). Überdies wird für Gamaliel, ungeachtet dessen, daß er „in der Würde, die er vor der Präfektur innehatte", d. i. in der Patriarchenwürde, belassen wird, in bezug auf das gesetzliche Verbot, demzufolge die Juden keine christlichen Sklaven besitzen durften und sie der Kirche freigeben mußten, keinerlei Ausnahme gemacht. Endlich kommt in diesem Dekret, insofern dem Patriarchen für die Rechtsprechung in Streitsachen zwischen Juden und Christen (sogar in einem schiedsgerichtlichen Verfahren?) Strafe angedroht wird, die Schmälerung der jüdischen Autonomie kraß zum Ausdruck. Es war dies alles aber nur ein Vorspiel zu der vierzehn Jahre später erfolgten endgültigen Beseitigung des Patriarchats.

Der die Synagogen betreffende Teil des Dekrets enthält eine nicht ganz eindeutige Stelle, nämlich das Satzglied: „si quae sunt in solitudine, si sine seditione possint deponi, perficiat", eine Stelle, die ich oben

im Text in Abweichung von der üblichen Auffassung übersetzen zu müssen glaubte. Gewöhnlich wird sie nämlich in dem Sinne aufgefaßt, daß die dem Gesetze zuwider neu erbauten Synagogen (entsprechend der einen Bedeutung des Wortes deponere) *zerstört* werden mußten, falls sie sich in öden Ortschaften befanden und ihre Zerstörung keine Empörung unter den Juden hervorzurufen drohte (vgl. Juster, op. cit. I, 470; Lucas, Zur Geschichte der Juden im IV. Jahrhundert, Berl. 1910, S. 63—64). Bei dieser Interpretation wird vorausgesetzt, daß der Auftrag, die gesetzwidrig erbauten Synagogen zu zerstören, an den Präfekten erging, an den der Erlaß gerichtet war[1]). Diese Auffassung läuft darauf hinaus, daß es dem Präfekten vorgeschrieben wurde, Gamaliel fortan an der Errichtung neuer Synagogen zu verhindern, während die in öden Ortschaften erbauten oder wenig besuchten Synagogen von dem Präfekten oder gar vom Patriarchen selbst, falls keine Empörung von seiten der *Juden* zu gewärtigen wäre, *zerstört* werden sollten. Zutreffender scheint mir indessen die oben im Texte (§ 36) vorgeschlagene Deutung zu sein: „Fortan soll er (der Patriarch) keine neuen Synagogen bauen, die aber (deren Bau bereits in Angriff genommen ist), die sich in einsamen Gegenden befinden, darf er, wenn sie ohne Empörung (von seiten der *christlichen* Bevölkerung) erhalten werden können (deponi), zu Ende bauen lassen (perficiat)". Dies sollte mit anderen Worten heißen, daß neue Synagogen in Zukunft nicht mehr errichtet werden, hingegen solche, deren Bau bereits in Angriff genommen war, nur in dem Falle zu Ende gebaut werden durften, wenn die Baustätte in einer öden Ortschaft gelegen war, so daß man von den ortsansässigen Christen, die sogar altehrwürdige heidnische Tempel und jüdische Synagogen, vor allem aber dem Gesetze zuwider neu erbaute zu zerstören pflegten, keine Empörung zu gewärtigen hatte. Das ganze Dekret hat (abgesehen von der den Patriarchen durch die Entziehung des Präfektentitels treffenden Degradierung) nicht den Charakter einer Strafmaßnahme, sondern den einer Warnung: *fortan* (deinceps) ist es dem Patriarchen verboten, neue Synagogen erbauen zu lassen, in Streitsachen zwischen Juden und Christen

[1]) Noch viel weiter geht in seiner Auslegung dieser Stelle der bekannte Forscher Prof. *E. Täubler*, der mir auf meine Anfrage die folgenden, eingehend begründeten Erwägungen in freundlichster Weise zur Verfügung stellte: „Gesetz ist: neue Synagogen sollen nicht erbaut, bestehende nicht zerstört werden (Cod. Th. XVI, 8, 21, 25, 26, 27). Die Variante unseres Gesetzes lautet: Synagogen in verlassenen Ortschaften oder nicht mehr benutzte Synagogen (in solitudine macht beide Bedeutungen möglich) genießen den Schutz des Gesetzes, das Synagogen zu zerstören verbietet, nicht; der Patriarch soll durch das Gesetz nicht das Recht haben, sich ihrer entweder vom Statthalter oder von der Stadtverwaltung gewünschten Beseitigung in den Weg zu stellen; er, zu dessen Kompetenz die cura templorum gehört, soll die gewünschte oder begonnene Zerstörung perfizieren, d. h. gegen jüdischen Einspruch, wenn sich dieser nicht geradezu in eine seditio auswächst, amtlich gutheißen". Der Sinn der in Frage kommenden Stelle des Dekrets besteht somit in der Verschärfung der Repressalien: „Keine neuen Synagogen *und sogar* amtliche Billigung der Zerstörung verlassener".

Recht zu sprechen, einen Nichtjuden der Beschneidung zu unterziehen oder einen christlichen Sklaven zu besitzen, — alles unter Androhung harter Strafen im Falle einer künftigen Übertretung; in bezug auf die in die Vergangenheit zurückreichenden Gesetzesübertretungen hingegen wird die Anwendung der von den entsprechenden Gesetzen vorgeschriebenen Strafen (z. B. der im Gesetze vom Jahre 339 für die an einem Andersgläubigen vorgenommene Beschneidung angedrohte Todes- oder Deportationsstrafe) hierin nicht angeordnet. Bei meiner Auffassung stütze ich mich auf die Möglichkeit, das Wort „deponere" in zweifacher Weise zu deuten: im Sinne von „liegen lassen" (erhalten) oder „zerstören", indem ich der Interpretation des Gesetzes die erste Wortbedeutung zugrunde lege; dementsprechend glaube ich, daß auch das Wort „perficiat" am Schluß des in Frage kommenden Satzteiles nicht anders als in dem gewöhnlichen Sinne von „zu Ende führen" (hier in dem gleichfalls häufigen, speziellen Sinne von „einen Bau zu Ende führen"), „vollenden", „vervollkommnen" aufzufassen sei, nicht aber in dem von „ein Zerstörungswerk vollbringen" oder „ein Gesetz erfüllen".

Bei der Abwägung jedes hier in Betracht kommenden Für und Wider fällt noch folgendes besonders schwer ins Gewicht. In dem in der Bibliothek des Vatikan aufgefundenen und von G. Haenel herausgegebenen alten lateinischen Summarium des Theodosianischen Kodex (Antiqua summaria Codicis Theodosiani ex codice Vaticano edidit G. Haenel, Lipsiae 1834) lautet nämlich die Wiedergabe der umstrittenen Stelle unseres Gesetzesartikels folgendermaßen (S. 61): „Novas fieri synagogas prohibet, in solitudine factas imperfectas compleri", was soviel heißt wie: Es wird verboten, neue Synagogen zu bauen, solche aber, die in öden Gegenden erbaut und noch nicht vollendet sind, (dürfen) zu Ende gebaut werden". Daß vor dem Worte „compleri" der Kürze halber ein eine Erlaubnis, nicht aber ein Verbot bedeutendes Wort weggelassen ist, erhellt daraus, daß, da nach dem Summarium das Dekret von unvollendeten Bauten handelt, der im Dekret stehende Vorbehalt: si sine seditione possint deponi, sinnwidrig wäre, wenn man ihn als eine das Verbot einschränkende Bedingung verstehen wollte („deponi" könnte ja in diesem Falle weder „erhalten" noch „zerstören" bedeuten), dagegen ist dieser Vorbehalt durchaus sinngemäß, wenn er die Erlaubnis einschränkt, die bei den Christen Ärgernis erwecken könnte.

Aus den oben, § 35, erwähnten Zwischenfällen ist ersichtlich, daß eine Empörung in der Tat nur von den Christen, nicht aber von den Juden zu gewärtigen war. Kaum war das Dekret des Theodosius II. vom 15. Februar 423 über die Zurückerstattung der den Juden weggenommenen Synagogen sowie über die den jüdischen Gemeinden zu gewährende Entschädigung ergangen, als die Bischöfe, mit dem Einsiedler Simeon dem Styliten an der Spitze, ihrer Entrüstung über die der Kirche zugefügte Schmach in ungehaltenster Weise Ausdruck gaben, so daß die Gefahr eines Aufruhrs oder wenigstens einer Judenhetze in unmittelbare Nähe rückte. Diese Gefahr zu bannen, waren auch die beiden Dekrete

vom Jahre 423 (vom April und Juni) bestimmt, in deren einem mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit eingeschärft wird: „synagogas nullus occupet, nullus incendat", während im anderen in aller Bestimmtheit das Prinzip zum Ausdruck kommt: ut nec novas unquam synagogas permittantur extruere nec auferendas sibi veteres pertimescant (neue Synagogen dürfen nicht erbaut, die alten nicht weggenommen werden).

Die wegen der Synagogen sich häufenden Konflikte waren nur einer der vielen Anlässe zur Beseitigung des Patriarchats, einem Akte, dem die byzantinischen Machthaber eine besonders wichtige Bedeutung beimaßen. Die im Jahre 415 dem Patriarchen erteilte Rüge war gleichsam nur ein Warnungssignal; der bald darauf erfolgte Tod des Gamaliel ermöglichte es dem Kaiser, dem Patriarchat den Gnadenstoß zu versetzen. So bedeutete denn der Erlaß vom Jahre 429 nicht nur eine offizielle Bekanntgabe der Tatsache des Erlöschens des Patriarchengeschlechts (post excessum patriarcharum) sondern auch die Proklamierung der Aufhebung des Patriarchats als einer autonomen Institution.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen- und Literaturnachweise

Im folgenden gebrauchte Abkürzungen: *Bacher,* ABA. = W. Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer, 1878 (2. Aufl. 1913); *idem,* APA. = W. Bacher, Die Agada der palästinischen Amoräer, B. I–III, 1892–1899; *idem,* AT. = W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, B. I–II, 1884, 1890; *Bialik,* Agada = Bialik-Rawnitzki, Sefer ha'Agada I–VI, 1908–1911 (Krakau-Odessa); *BT.* = Der Babylonische Talmud; *CIG.* = Corpus inscriptionum graecarum, Berlin, ersch. seit 1828; *CIL.* = Corpus inscriptionum latinarum, Berlin, seit 1853; *Cod. Just.* = Codex Justinianus, ed. Krüger, Berl. 1877 (ed. Mommsen, 1908); *Cod. Th.* = Codex Theodosianus, ed. Haenel, Lips. 1842 (ed. Mommsen, 1905); *Derenbourg,* Palestine = Derenbourg, Essai sur l'histoire de la Palestine d'après les Talmuds etc. Paris 1867; *Graetz* = H. Graetz, Geschichte der Juden, B. IV–V (3. u. 4. Aufl., 1893–1909); *Harnack,* TU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausg. v. Harnack u. Gebhardt (B. 1882–1906); *Jawitz* = W. Jawitz, Toldoth Israel, B. VI–IX, 1907–1922; *Jew. Enc.* = Jewish Encyclopedia, vol. I–XII, New-York 1901–1906; *JQR.* = Jewish Quarterly Review, Lond. 1888–1908 (N.-York 1910–1925); *Juster* = J. Juster, Les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale. T. I–II, Paris 1914; *Krauß,* Arch. = S. Krauß, Talmudische Archäologie, B. I–III, Lpz. 1910–1911; *idem,* Byz. = Krauß, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, Wien 1914; *MS.* = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums; *Neubauer,* Chronicles = Mediaeval jewish Chronicles, ed. by Ad. Neubauer, vol. I–II, Oxford 1888, 1895; *Nöldeke,* Tabari = Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der Chronik des Tabari, Leyden 1879; *PG.* = Patrologia graeca, ed. Migne, Paris 1857–1866; *PL.* = Patrologia latina, ed. Migne, Paris 1844–1861; *PT.* = Der Palästinensische Talmud (Krotoschin 1866, B. I–IV); *REJ.* = Revue des études juives, Paris 1880–1926; *Reinach,* Textes = Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme, Paris 1895; *Schürer* = Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, B. I–III, 4. Aufl., Lpz. 1901–1909; *Strack,* Einl. = Strack, Einleitung in den Talmud und Midras, 5. neubearbeitete Aufl. München 1921; *Weiß,* Dor = J. H. Weiß, Dor dor we'dorschow, B. I–III, Wien 1876–1883.

---

§ 2. (Die politische Lage unter den Flaviern)

Tacitus, Histor. II, 2, 81 (über Berenike); *Suetonius:* Titus, 7; Domitianus, 12; *Dio Cassius,* Hist. Rom. LXVI, 15–18; LXVII, 14; LXVIII, 1 (alle Fragmente zusammengestellt bei *Reinach,* Textes, 195f., 333). *Eusebius,* Historia Eccle-

siae III, 12, 19—20, 32 (Hegesippus). — *BT.* Gittin, 56b; *Midrasch:* Bereschith rabba X, Wa'jikra rabba XXII (vom Tode des Titus); Debarim rabba, II, 15 (über die Deputation in Rom). — *CIG.* Nr. 361 (die Inschrift zu Ehren der Berenike). *Madden,* Coins of the Jews, 148—159 (Münzen Agrippas II.); *idem,* History of the jewish coinage, 183—199 (über die für die jüdische Geschichte in Betracht kommenden römischen Münzen); *Soloweitschik,* Die Welt der Bibel, Bilderatlas, Abb. 285—288 (Berl. 1926, Jüd. Verlag). — *Mommsen,* Römische Geschichte V, 538—542; *Derenbourg,* Palestine, chap. 20; *Graetz* B. IV, 10—11, 23, 106—112, 391f. — Schürer I, 635—661; III, 117f.; *Juster* I, 224f.; II, 185, 282—286 (fiscus). *Berliner,* Geschichte d. Juden in Rom I. 106—109 (1893); *Büchler,* The economic conditions of Judaea after the destruction of the second Temple, London 1912 (über die jüdischen Gemeinden in Judäa in den Jahren 70—135).

§ 3. (Jochanan ben Sakkai)

Mischna: Rosch ha'schana IV, 1, 3, 4; Sukka III, 12; Schekalim I, 4; Edujoth VIII, 7; Jadaim IV, 3; Aboth II, 7; Aboth de Rabbi Nathan IV. — *Tosephta,* ed. Zuckermandel, S. 82, 212 (ibid. Index s. v. Jochanan ben Sakkai). — *BT.*: Rosch ha'schana 31; Sota 40; Berachoth 28; Baba bathra 17; Sukka 28; Chagiga 14. — Zu den sonstigen einschlägigen talmudischen Notizen vgl.: *Weiß,* Dor II, Kap. 5—7; *Graetz* IV, Kap. 1; *Bacher,* AT. I, 22—42; *Jawitz,* Toldoth VI, Kap. 1; *Bialik,* Agada II, 13—16.

§§ 4—5. (Das Synhedrion von Jabne)

Mischna: Edujoth, passim; Rosch ha'schana II, 8—9; Kelim V, 4. — *Tosephta,* s. Index s. v. Gamaliel II., Joschua ben Chananja etc. — *Midrasch:* Debarim rabba II, 15. — *BT.*: Berachoth 27—28; Rosch ha'schana 24—25; Baba kamma 83; Erubin 43; Aboda sara 10; Makkoth 24. — *Bacher,* AT. I, 73—95, 123—187; *Bialik,* Agada II, 18—35. *Weiß* II, Kap. 8—10; *Graetz* IV, 27—60 u. Noten 4—6; *Elbogen,* Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, §§ 8, 9, 36; *Jawitz* VI, Kap. 2.

§ 6. (R. Akiba und seine Mitstreiter)

Mischna: Aboth III, 13—16; Aboth de'Rabbi Nathan VI; Ohaloth XVI, 1. — *Tosephta,* s. Index s. v. Akiba, Ismael etc. — *BT.*: Ketuboth 62; Jebamoth 16 u. auch sonst. Vgl. *Weiß* II, Kap. 11—12; *Jawitz* VI, Kap. 4; *Graetz* IV, 49—60 u. Noten 7—8; *Bacher,* AT. I, 232—342; *Bialik,* Agada II, 38—45.

§ 7. (Die Feldzüge des Trajan und die Erhebung der Diaspora)

Dio Cassius, Hist. Rom. LXVIII, 32; *Eusebius,* Hist. Eccl. IV, 2; *idem,* Chronicon 164—165 (ed. Schoene); *Appianus,* De bellis civilibus II, 90 (*Reinach,* Textes, 153f., 196f.). Megillath Taanith, § 12; Seder olam, Kap. 30. *BT.* Taanith 18; Midrasch Echa I, 48. Über die zitierten talmudischen Notizen handeln ausführlich: *Derenbourg,* Palestine, Kap. 24; *Jawitz* VI, Kap. V. Über die alexandrinischen Papyri vgl.: *Wilcken,* Zum alexandrinischen Antisemitismus (Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. B. XXXVII, Lpz. 1909); *Bludau,* Die Juden in Alexandria, 91—94, 105—111 (1906); *Reinach,* Textes, 218—226; *idem* in REJ. t. LXXIX, p. 134—137 (1924). — *Schürer* I, 661—670; *Mommsen* V, 397—401, 542ff.; *Graetz* IV, 112—119 u. Note 14; *Juster* II, 185—190; *Renan,* Les Evangiles, chap. 23 (P. 1877). — S. Bibliographie zu §§ 8—9.

§§ 8–9. (Die Erhebung des Bar Kochba)

Dio Cassius, Hist. Rom. LXIX, 11–15; *Spartianus*, Vita Hadriani, 14; *Justinus Martyr*, Apologia I, 31, 47; *idem*, Dialogus cum Tryphone, 52; *Appianus*, Syriacus liber, 50; *Eusebius*, Hist. Eccl. IV, 6–8; *idem*, Chronicon II, 166–169; *Hieronymus*, Adversus Rufinum III, 31; *idem*, Comment. in Jesaiam I, 5 u. II, 9. — *Reinach*, Textes, 152, 197–201, 326, 335, 342f. — Über die auf den Krieg bezüglichen Inschriften: *Darmesteter*, Notes épigraphiques (REJ. I, 42–55); *Offord*, Roman inscriptions relating to Hadrians jewish war (Proceedings of the Society of biblical archaeology, vol. XX, pp. 55–69, 189–197, Lond. 1898). Über die Münzen: *Graetz* IV, Note 30; *Schürer* I, Beilage 4; Soloweitschik, Die Welt der Bibel, B. 1926 (die Münzen des Bar Kochba und des Hadrian: S. 78 u. 182). — *Mischna:* Taanith IV, 6–7; Seder olam, 30. — *BT.*: Gittin, 57–58; Rosch ha'schana 26; Sanhedrin 14, 74, 97; Aboda sara 17–18. *Midrasch rabba:* Bereschith 61–64; Echa II, 5. *Bialik*, Agada II, 45–51. Über die sonstigen talmudischen Nachrichten vgl.: *Rapoport*, Erech millin s. v. Adrianus; *Derenbourg*, Palest., chap. 24; *Graetz* IV, Noten 14, 16, 17; *Jawitz* VI, Kap. 6–7. — *Mommsen* V, 544ff.; *Münter*, Der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian (1821); *Schlatter*, Die Tage Trajans und Hadrians (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, 1897); *Renan*, L'Eglise chrétienne, chap. 11 et appendices I (tendenziöse Darstellung); *Schürer* I, 670–701; *Juster* II, 190–194.

§§ 10–11. (Der neue Glaube und die Evangelien)

Die Evangelien, Apostelgeschichte, Apostelbriefe, Offenbarung des Johannes. — *Justinus*, Dialogus, §§ 17, 38, 47, 48; *Origenes*, Adversus Celsum I, 2; *Eusebius*, Hist. Eccl. III, 1f. — Anspielungen im *Talmud:* Aboda sara 16, 17, 27, 28; Berachoth 28–29; Sabbat 116; Tosephta Chullin II, 6. Vgl.: *Derenbourg*, Palestine, chap. 26; *Weiß* II, Kap. 1; *Graetz* IV, Kap. 4 u. Note 11; *Jawitz* VI, 89–98; *Elbogen*, Gottesdienst §§ 8–36; *Herford*, Christianity in Talmud and Midrasch (Lond. 1903); *Strack* u. *Billerbeck*, Kommentar zum N. Testament aus Talmud und Midrasch, B. I–II (1922–1924). — *Pfleiderer*, Das Urchristentum, B. II–IV (1887f.); *idem*, Die Entstehung des Christentums, 1905; *Ed. Meyer*, Ursprung d. Christentums, B. I: Die Evangelien (1921); *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums, B. I, 55ff. (1906); *Renan*, Les Evangiles (1877); L'Eglise chrétienne (1879); *Duchesne*, Histoire ancienne de l'Eglise, vol. I, chap. 8–10 (Paris 1907). *Hoenicke*, Das Judenchristentum im I. u. II. Jahrhundert (B. 1908); *Klein*, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur (B. 1909). *Marmorstein*, L'Epitre de Barnabé et la polémique juive (REJ. 1910, t. LX, p. 213); *Kohler*, New Testament (Jew. Enc. IX, 246); Revelation of John (ibid. X, 390); Gilyonim (ibid. V, 668); Didache and Didascalia (ibid. IV, 585–594).

§ 12. (Die letzten Apokalypsen)

Gunkel, Das IV. Buch Esra und die Apokalypsen des Baruch, in Kautzsch's Apokryphen u. Pseudepigraphen d. A. T., B. II, 331–457 (vgl. ibid. B. I, 213–225); *Violet*, Die Apokalypsen d. Esra und Baruch (Lpz. 1924); *Fuchs*, Das Leben Adam und Evas (Kautzsch, ibid. II, 506–528); *Bloß*, Die Sibyllinen IV–V (ibid. II, 201–217). — *Schürer* III, 305–338, 396–399, 460–467, 579–592; *Volz*, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba (1903); *Klausner*, Messianische Vorstellungen im Zeitalter der Tannaiten (1903); *idem*, Sefer Baruch („Ha'schiloach", VIII, 236–253); *Ginzberg*, Baruch-Apokalypsis (Jew. Enc. II, 549); *Bacher* AT. passim.

§ 13. (Der biblische Kanon und die Apokryphen)

Außer den im Text angeführten Belegen siehe noch die einschlägigen Talmudstellen bei: *Weiß*, Dor II, Kap. 10; *Schürer* III, 188—192, 420—423, 435, 441; *Graetz* IV, Note 13; *Strack*, Einleitung in das A. T. einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen (1906). — Vgl. noch die Artikel: Bible Canon u. Bible Translations in *Jew. Enc.* und *Kautzsch*, Apokryphen etc. B. I, Einleitung.

§ 14. (Die Historiographie des Josephus Flavius)

Über die verschiedenen Ausgaben des Josephus s. B. II dieser Geschichte, S. 565. — Literatur: *Schürer* I, 74—106; *Niese*, Der jüdische Historiker Josephus (Historische Zeitschrift, 1896, B. LXXVI); *Bloch*, Die Quellen des Flavius Josephus (1879); *Destinon*, Die Quellen des Josephus in den Jüdischen Altertümern, Buch XII—XVII (1882); *Büchler*, Les sources de Josèphe (REJ. 1896—1897); *Laquer*, Der jüdische Historiker Flavius Josephus (1920); *Weber*, Josephus und Vespasian (1921); *Juster* I, 7—13 (mit ausführlicher Bibliographie).

§ 15. (Die Juden in der römischen Literatur)

Reinach, Textes, pp. 137—147 (Plutarch), 290—323 (Juvenal, Tacitus u. a.). — *Berliner*, Gesch. d. Juden in Rom I, Kap. 4; *Hild*, Les juifs devant l'opinion romaine (REJ. XI, 18 u. 161); *Vogelstein* u. *Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I, 100—108 (1895); *Radin*, Jews among greeks and romans, 317—327 (Philadelphia 1915).

§ 16. (Die Lage unter den Antoninen)

Digesta XLVIII, 8, 11 u. L, 2, 3 (Edikt des Antoninus Pius über die Beschneidung und des Septimius Severus über die Dekurionen) im Corpus juris civilis, ed. Mommsen-Krüger (B. 1908). *Justinus*, Apologia I, 47, 53; *idem*, Dialogus XVI. *Capitolinus*, Antoninus Pius V, 4 (. . . atque judaeos rebellantes contudit per praesides et legatos — eine Anspielung auf die „Rebellion" unter Antoninus Pius); *Ammianus Marcellinus* XXII, 3 (die Äußerung des Marc Aurel); *Spartianus*, Septimius Severus IX, 5 u. XIV, 6 (über die Züchtigung der Judäer; vgl. im Bilderatlas von Soloweitschik, Abb. 293, die aus diesem Anlaß geschlagene römische Münze, andererseits aber die bei S. *Klein*, Jüdisch-palästinisches Corpus inscriptionum, Wien 1920, S. 81 wiedergegebene synagogale Inschrift zu Ehren des Severus). *Reinach*, Textes 343—346, 353. — *BT.*: Rosch ha'schana, 19; Sabbat, 13. *PT.*: Taanith III—IV. *Midrasch:* Echa rabbathi V, 10. Zu den sonstigen talmudischen Nachrichten vgl.: *Graetz* IV, 171, 190, 207f. u. Noten 20, 23. — *Mommsen*, Röm. Gesch. V, 406, 546, 549; *Juster* I, 226, 265—268; II, 194f., 243.

§§ 17—18. (Das Synhedrion in Galiläa)

Midrasch rabba: Schir ha'schirim I, 16 (über das Kollegium zu Uscha; vgl. die Parallelstelle in BT. Berachoth 63 b, wo das offenbar anachronistische „Jabne" durch „Uscha" zu ersetzen ist). — Über den Patriarchen Simon b. Gamaliel: *BT.* Sota 49; Baba kamma 83; Horajoth 13 u. sonst. — Über Meir und Elischa: *BT.* Erubin 13; Chagiga 14—15; Aboda sara 18; Berachoth 10; Sanhedrin 38. — Über Simon b. Jochai: *BT.* Sabbat 33; Meila 17; *Midrasch rabba:* Bereschith, Kap. 79. — *Weiß* II, Kap. 14—18; *Jawitz* VI, Kap. 8 und Exkurse 10 u. 13; *Bacher*, AT. B. II; *Bialik*, Agada II, 51—66.

§ 19. (Jehuda ha'Nassi und die Mischna)

BT.: Sanhedrin 91 u. Aboda sara 10 (über die Beziehungen zu Kaiser Antoninus; vgl. Midrasch Bereschith rabba, Kap. 75); Baba kamma 82—83; Baba mezia 85; Baba bathra 8; Ketuboth 103—104 u. sonst. — *Rapoport*, Erech millin, s. v. Antoninus; *Krauß*, Antoninus und Rabbi, Wien 1910; *Ziprinowitz*, Antoninus we'Rabbi („Ha'schiloach" XXIII, 246). — Über die Mischnasammlung: *Weiß* II, Kap. 19—22; *Jawitz* VI, Kap. 9—10; *Graetz* IV, Kap. 12; *Frankel*, Darke ha'Mischna, Kap. 3—4 (1859); *Strack*, Einl. Kap. 3—4; *idem*, Ausgewählte Mischnatraktate, Text und Übersetzung (es liegen vor die Traktate: Berachoth, Sabbat, Pessachim, Joma, Sanhedrin, Makkoth, Aboth, Aboda sara, 1909—1915); *Mischnajoth*, hebr. Text mit deutsch. Übersetzung herausg. v. Sammter, Hoffmann u. Banet, B. I, II, IV (Seraim, Moëd u. Nesikin), 1887, 1898, 1920.

§ 20. (Die politische Lage im III. Jahrhundert)

Lampridius, Heliogabalus III, 5; XXVIII, 4; *idem*, Alexander Severus XXIX, 2 (*Reinach*, Textes, 346—350). *Origenes*, In Josuam Homiliae 17, 1 (PG. XII, 910); *Hieronymus*, In Danielem Comment. 9, 34 (PL. XXV, 570). — *BT.*: Sanhedrin 26 (R. Jannai und die Schemitaverordnung); *PT.*: Terumoth VIII; *Midrasch:* Bereschith rabba, Kap. 63 (über Diokletian). — *Graetz* IV, 213, 223—224, 279 f., Note 23; *Jawitz* VII, 102, 175 f.; *Juster* I, 226, 246; II, 23, 25; *Büchler*, The political leaders of the jewish community of Sepphoris in the II. and III. centuries. London 1909 (Jew's College).

§ 21. (Die Patriarchen in Tiberias)

Origenes, Epistolae ad Africanum, cap. 14 (PG. II, 84 über den Patriarchen). — *PT.*: Sanhedrin II, 2; *BT.*: Sanhedrin 7; Sota 49; Erachin 17. — *Midrasch:* Bereschith rabba 78, 15 u. 80, 1. — *Weiß* III, Kap. 7 u. 10; *Jawitz* VII, 103 f. (unzuverlässige Chronologie der Patriarchen); *Graetz* IV, Noten 22—23; *Büchler*, op. cit., Index s. v. Parnas, Patriarch; *Marmorstein*, L'opposition contre le patriarche Juda II (REJ. 1912, t. LXIV, p. 59—66).

§ 22. (Die Epigonen der Mischna und die Amoräer)

Über R. Chanina b. Chama: *BT.* Aboda sara 10; Kidduschin 71; Ketuboth 103; Berachoth 33; *PT.* Taanith IV, 2. — Über R. Chija und seine Schule: *BT.* Sanhedrin 5; Sukka 20; Ketuboth 103; Chullin 141. — Über R. Josua b. Levi: Aboth VI, 2; *PT.* Terumoth VIII, 4; Sabbat XIV, 4 u. XVI, 1; *Midrasch:* Bereschith rabba XCIV, 5. — Über R. Jochanan u. Resch Lakisch: *BT.* Baba mezia 64 u. 84; Baba kamma 117. — *Weiß*, B. II, Kap. 23—25 u. B. III, Kap. 5, 6, 8, 9; *Graetz* IV, Kap. 14 u. 17; *Jawitz* VI, Kap. 11 u. VII, Kap. 3; *Is. Halevi*, Doroth ha'rischonim II, 19—356 (Frankf. 1901). *Strack*, Einl. 74—77, 133—139.

§ 23. (Die Haggadisten als Apologeten)

Justinus: Apologia, Dialogus cum Tryphone (PG. ed. Migne, t. VI); *Goldfahn*, Justinus Martyr und die Agada (MS. B. XXIII, 1873); *Origenes*, Contra Celsum (in dem von der Preuß. Akad. d. W. herausgegebenen Werke: „Die griechischen Kirchenschriftsteller", Berl. 1899); *Keim*, Celsus' „Wahres Wort" (Zürich 1873); *Reinach*, Textes, 165—169 (Bruchstücke aus Celsus); *Freimann*, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen (MS. 1911, Nrn. 9—10 u. 1912, Nrn. 1—4); *Tertullianus*, Adversus Judaeos (PL., t. II); *Nöldechen*, Tertullians „Gegen die Juden" (Harnack, TU. B. XII, 1894);

v. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums I, 57—60; II, 84—96; *idem*, Geschichte der altchristlichen Literatur, B. I—II (1893, 1904); *Renan*, L'Eglise chrétienne, 221—227, 259, 265, 271, 365, 379; *idem*, Marc Aurel, 346, 354, 366.

§ 25. (Die oströmische Diaspora)

CIG. IV, Nrn. 9894—9926: Monumenta Judaica; CIL. VIII, Nrn. 1205, 7150, 7155, 7530, 8423, 8499; *ibidem*, Supplementum Nrn. 12457, 12509, 12511, 14102, 14104, 16701; *Oehler*, Epigraphische Beiträge zur Gesch. d. Juden (MS. 1909, S. 292f., 443f., 524f.); *Ricci*, Palaeography (Jew. Enc. IX, 473—475); *Schürer* III, 13—23; *Mommsen*, Röm. Gesch. V, 422, 433. *Cyprianus*, Adversus Judaeos (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum III, ed. Academiae, Wien); *v. Harnack*, Gesch. d. altchristl. Lit. B. II, zweite Hälfte (Cyprianus); *Monceaux*, Colonies juives dans l'Afrique romaine (REJ. 1902, t. XLIV, p. 1—22); *Krauß*, Cappadocia (Jew. Enc. III, 558—559); *idem*, Synagogale Altertümer, §§ 23, 24, 27, 28 — über das römische Asien und Afrika (1922).

§ 26. (Das neupersische Babylonien)

Justi, Geschichte des alten Persien, 1879; *idem*, Die Herrschaft der Sassaniden (in Grotes „Weltgeschichte", B. I, 1884); *Nöldeke*, Tabari; *idem*, Aufsätze zur persischen Geschichte (1887); *Mommsen*, Röm. Gesch. V, Kap. 9; *Graetz* IV, Kap. 15—16; *Funk*, Die Juden in Babylonien I, 66—78 (Berl. 1902); *idem*, Monumenta Talmudica, B. I (Wien 1913); Nachrichten über die politische Lage finden sich in *BT.*: Sabbat 11a, Sanhedrin 74b, Baba kamma 117a, Jebamoth 63b u. sonst.

§ 27. (Die Exilarchen)

Neubauer, Chronicles II, 71—75: „Seder olam sutta"; *ibidem* I, 27ff. (Iggereth R. Scherira). Über die Resch-Galuta im *BT.*: Sanhedrin 5a u. 38a, Gittin 67, Jebamoth 63, Baba kamma 59, Baba bathra 55a, Pessachim 40b, Sabbat 54—55. *PT.* Ketuboth XII, 3 u. Kilaim IX, 3—4. *Midrasch:* Bereschith rabba XXXIII, 3. S. noch Monumenta Talmudica Nrn. 402—422. *Funk*, Juden in Babylonien I, 31—41; *Bacher*, Exilarch (Jew. Enc. V, 288).

§§ 28—29. (Rab und Samuel. Die Amoräer)

Über die sich auf Rab, Samuel und die Amoräer dieser Epoche beziehenden zahlreichen Halachoth und Haggadoth s. *Heilprin*, Seder ha'doroth II, die einschlägigen nach den Namen alphabetisch geordneten Artikel (ergänzte Ausgabe in drei Bänden von Maskileison, Warschau 1877). *Bacher*, ABA., passim; *Weiß* III, Kap. 12—14; *Jawitz* VII, Kap. 1, 2, 4; *Halevi*, Doroth ha'rischonim II, 162—252 (scholastische Geschichtsschreibung); *Graetz* IV, Note 39; *Hoffmann*, Mar Samuel (Lpz. 1873); *Melamed*, Rabban schelkol bne ha'gola (Lebensbeschreibung des Rab, Wilno 1913); *Judelewitz*, Chaje ha'jehudim bi'sman ha'Talmud: Nehardea (Wilno 1905).

§ 31. (Das christliche Rom. Konstantin der Große)

Codex Theodosianus XVI, 8, 1—5; XVI, 9, 1—2. *Eusebius*, Historia Ecclesiae VIII—X; *idem*, Vita Constantini III, 11, 18—20 u. IV, 27. *Hefele*, Conciliengeschichte, B. I, 326—328, 767, 770 (über das Nicäische Konzil); *Duchesne*, Histoire de l'Eglise II, chap. 2—6 (P. 1907); *Juster* I, 168, 252, 260; II, 71—72, 196.

§ 32. (Der Aufstand in Galiläa. Hillel II.)

Cod. Th. XVI, 8, 6—7; *Epiphanius*, Adversus haeresem II, 4—12. Über die sich auf den Aufstand beziehenden Quellen s. außer den im Text erwähnten noch bei *Graetz* IV, 314ff. u. Noten 30—31; *Vogelstein* u. *Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I, 155; *Krauß*, Patricius (Jew. Enc. IX, 561). — Über Hillels Kalender: *Schürer* I, Beilage 3; *Ideler*, Handbuch der Chronologie I, 573ff.; *Mahler*, Handbuch der jüdischen Chronologie, Lpz. 1916.

§ 33. (Julian Apostata)

Außer den im Text erwähnten Quellen s. *Reinach*, Textes, 206—210, 353—354; *Hertlein*, Juliani imperatoris quae supersunt, t. II, Lpz. 1876; *Adler*, Julian and the Jews (JQR. 1893, t. V, 591—652); *idem* in Jew. Enc. VII, 390—391; *Duchesne*, op. cit. II, chap. 9; *Juster* I, 38, 159, 247f. (mit Bibliographie); *Lucas*, Zur Geschichte der Juden im IV. Jahrh., 79—85 (B. 1910).

§ 34. (Theodosius II. und die Kirchenväter)

Cod. Th. VII, 8, 2; III, 7, 2; IX, 7, 5; XII, 1, 99; XIII, 5, 18; XVI, 7, 3 u. 8, 8—9. Vgl. Cod. Just. I, 9, 4—7 (De judaeis et coelicolis). *Ambrosius*, Epistolae, Nrn. 40—41 (PL. t. XVI, p. 1101—1121). *J. Chrysostomos*, Logoi kata Joudaion (PG. t. XLVIII, p. 843—942; vgl. ibidem, 813—838 und t. LII, 479—528); *idem*, Predigten wider die Juden (in Usener-Lietzmanns Religionsgeschichtlichen Untersuchungen, Bonn 1911); *Lucas*, op. cit., 7—11.

§ 35. (Die Zeit Theodosius II.)

Cod. Th. XVI, 8, 8—29; XVI, 7, 3 u. 9, 3—5; II, 1, 10 u. 8, 26; VIII, 8, 8; IX, 45, 2; XII, 1, 158, 165; XV, 5, 5; XVI, 5, 44—46. Vgl. d. ergänzt. *Cod. Just.* I, 9, 9—19. — *Socrates*, Historia Ecclesiae VII, 13—17, 36 (über die Judenhetzen in Antiochia und Alexandrien sowie über den Messias auf Kreta); *Theodoretus*, Hist. Eccles. III, 1; *Evagrius*, Hist. Eccles. I, 13 (Simeon der Stylite u. a.); *Theophanes*, Chronographia (PG. t. CVIII, p. 223—227). — *Hieronymus*, Opera (PL. tt. XXIII—XXX, namentlich in den Kommentaren: zu Zephanja 1, 15; zu Jesaja 22, 17; zu Ezechiel 9, 3; zu Daniel 6, 4 sowie in den Epistolae). — *Augustinus*, Tractatus adversus judaeos (PL. t. XLII, p. 51—64). *Lietzmann*, Das Leben des heiligen Symeon Stylites, § 130 (Harnack, TU. B. XXXII, Lpz. 1908). Lucas, op. cit. 11—16, 20—24. *Monceaux*, Colonies juives dans l'Afrique romaine (REJ. t. XLIV, p. 23—25).

§ 36. (Die letzten Patriarchen)

Außer den im Texte erwähnten Quellen s. *Cod. Th.* XVI, 8, 11—13 u. *Cod. Just.* I, 9, 8—17. *Juster* I, 390, 397f., 470; *Lucas*, o. c. 51—56, 121. *Graetz* IV, Noten 21—22; *Krauß*, Les divisions administratives de la Palestine (REJ. t. XLVI, p. 230—232).

§ 37. (Die Diaspora im christlichen Morgenlande)

Hieronymus, Epistolae, Nr. 129; *Chrysostomus*, Reden wider die Juden (PG. l. c.); *Synesius*, Epistolae, Nr. 4 (Wien 1792; auch in Epistolographi Graeci, ed. Hercher, Paris 1870; s. noch *Juster* II, 324—325: kritische Analyse des Briefes). — *Cod. Theod.* XIII, 5, 18 (de navicullariis). *Lucas*, o. c., passim; *Monceaux*, l. c. REJ. t. XLIV, pp. 3—7, 22—27; *Rachmuth*, Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber (MS. 1906, B. L, S. 38—58).

§ 38. (Die Zeit des Justinian)

Die byzantinischen Chronographen in der Ausgabe: Corpus scriptorum historiae byzantinae (Bonn 1831—1840); *Malalas*, Chronographia, 389, 396, 445 f., 455, 486, 488; *Procopius*, Historia arcana, Kap. 11 u. 28; *idem*, De aedificiis V, 7 u. VI, 2; *idem*, Bellum Vandalorum II, 9; *Theophanes*, Chronographia, 274, 355, 356, 411, 456; Chronicon Paschale I, 619, 646, 699. Bruchstücke aus der syrischen Chronik des *Dionysos* über die Zeit des Phokas finden sich in: *Chabot* (REJ. t. XXVIII, p. 290ff.). — Über die Samaritaner in: *Neubauer*, Chronique samaritaine, Paris 1893; *Adler-Seligson*, Nouvelle chronique samaritaine (REJ. t. XLIV—XLVI); *Montgomery*, The Samaritans, Philad. 1907. — *Cod. Just.* I, 5, 12 u. 5, 21; *Novellae* Justiniani, Nrn. 37, 45, 131, 146. — *Diehl*, Justinien et la civilisation byzantine (Paris 1901); *Graetz* Gesch. V, 14—24 u. Noten 5—6; *Krauß*, Byz. 1—22, 55—62; *Juster* I, 283, 356, 369—377, 399—408, 442—450; II, 91, 103, 123, 245f.

§ 39. (Aufstand unter Heraklius)

Antonini Placentini Itinerarium, cap. V (Corpus script. latin. t. XXXIX, p. 162, Wien; vgl. *Munk*, Palestine, 608—613, Paris 1881). *Eutychius* Alexandrinus (Ibn-Batrik), Annales II, 213, 220—223, 241—247, 340 (PL. ed. Migne — lateinische Übersetzung nach dem arabischen Originaltext); *Theophanes*, Chronographia I, 463, 504; *Bar-Hebraeus* (Abul-Faradsch), Chronicon syriacum, 96; *Joseph ha'Kohen*, Emek ha'bacha, 17—18 (Krakau 1895); *Graetz* V, 24—29 und Note 8; *Krauß*, Byz. 24—35.

§ 40. (Der palästinensische Talmud)

Tosephta, ed. Zuckermandel, 1881; *Mechilta*, ed. Friedmann, Wien 1870; *Siphra*, ed. Weiß, Wien 1862; *idem*, ed. Friedmann, Breslau 1915; *Siphre*, ed. Friedmann, Wien 1864; *idem*, ed. Horowitz, Lpz. 1917. *Talmud Jeruschalmi*, B. I—IV, Krotoschin 1866; *Frankel*, Mebo ha'Jeruschalmi, Breslau 1870; *Weiß* II, Kap. 23—25 u. III, Kap. 19—21; *Bacher*, APA. B. I—III, passim; *D. Hoffmann*, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, B. 1887; *Strack*, Einl. Kap. 5, 8, 16; *M. Schwab*, Le Talmud de Jerusalem traduit etc., vol. I—XI, Paris 1878—1890; *Wünsche*, Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen übertragen, Zürich 1880. Über andere deutsche Übersetzungen der einzelnen Traktate s. *Strack*, Einl., Kap. XIV: Literatur.

§ 41. (Der Midrasch und die Patristik)

Midrasch rabba, B. I—V (Warschau 1877); *Midrasch Tonchuma*, ed. S. Buber (Wilno 1885); *Pesikta rabbathi*, ed. Friedmann (Wien 1880); *Pesikta de'Rab Kahana*, ed. Buber (1868). Der Midrasch rabba und noch einige andere Midraschim sind in der deutschen Übersetzung von August *Wünsche* in der „Bibliotheca Rabbinica", 1881—1910, erschienen. — *Zunz*, Gottesdienstliche Vorträge der Juden (2. Aufl. 1892); *Bacher*, APA., passim. *Ginzberg*, Die Haggada bei den Kirchenvätern, Berl. 1900 (auch MS. 1898—1899); *Rahmer*, Hebräische Traditionen in den Werken des Hieronymus (Breslau 1861 u. MS. 1865—1868); *Krauß*, The Jews in the works of the Church Fathers (JQR. 1892—1894); *idem*, Church Fathers (Jew. Enc. IV, 80—86).

§ 42. (Babylonien unter den Sassaniden)

Neubauer, Chronicles I, 34—35 (Iggereth R. Scherira), 184 (Seder tannaim we'amoraim); ibid. II, 75—76 (Seder olam sutta). *Nöldeke*, Tabari, passim; *idem*,

Aufsätze zur persischen Geschichte 97—134; *Justi*, Gesch. d. alten Persien, 180—197. — *BT.*: Joma 10a; Ketuboth 61a; Taanith 22a, 24b; Baba bathra 8a, 10b; Sanhedrin 27a, 38—39; Sebachim 19a, 116b u. sonst (über die politische Lage). *Graetz* IV, 337—347, 372ff.; V, 1—14 u. Noten 1—3; *Is. Halevi*, Doroth ha'rischonim III, 1—63 (1897); *Funk*, Die Juden in Babylonien II (1908); *idem*, Haggadische Elemente in den Homilien des Aphraates; Aphraates Homilien aus dem Syrischen übers. (Harnack, TU. B. III, Lpz. 1888).

§§ 43—45. (Der Babylonische Talmud)

Heilprin, Seder ha'doroth (die Artikel über die im Texte erwähnten Amoräer); *Iggereth R. Scherira* in Neubauers Chronicles I, 28—32; *Weiß* III, Kap. 15—20; *Bacher*, ABA., passim; *idem*, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens (Lpz. 1914); *Funk*, Jud. in Bab. B. II; *Jawitz* VIII, Kap. 1, 3, 5—7; *Strack*, Einl. Kap. 6, 7, 10, 12, 13. — Die erste vollständige Ausgabe des Babyl. Talmud im Originaltext ist in Venedig in den Jahren 1520—1523 erschienen. — Deutsche Übersetzungen: *L. Goldschmidt*, Der Babylonische Talmud, B. I—VIII, 1897—1912; *Wünsche*, Der Bab. Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, B. I—IV, 1886—1889.

§ 46. (Die wirtschaftlichen Verhältnisse)

Krauß, Talmudische Archäologie B. II, 83—110, 316—381 (Lpz. 1911); *idem*, The Jews in the works of the Church Fathers (JQR. 1894, vol. I, 226—228); *Funk*, Gesch. d. Juden in Babylonien I, 14—22; *Weiß*, Dor III, 312—315; *Bialik*, Agada V, 35—46, 97—101, 104—108; *Judelewitz*, Nehardea, 4—14 (Wilno 1905); *Büchler*, The economic conditions of Judaea after the destruction of the second Temple, Lond. 1912 (Titel zum Teil irreführend: die kurzgefaßte Schrift behandelt nur die jüdischen Siedlungen in Judäa in der Zeit zwischen den Jahren 73—135); *Juster* II, chap. 22 (die wirtschaftlichen Verhältnisse in der römisch-byzantinischen Diaspora).

§ 47. (Das Familienleben)

Krauß, Arch. III, 132—239; *Bialik*, Agada V, 47—80; *Weiß* III, 310ff.; *Herschberg*, Ha'ischa be'sman ha'talmud („Heatid" IV, 1—52; B. 1912); *idem*, Minhage erussin (ibid. V, 75—104); *Fassel*, Mosaisch-rabbinisches Civilrecht (1854); *Frankel*, Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts (1860).

§ 48. (Die Schule)

Krauß, Arch. II, 26—54; *Bialik*, Agada III, 37, 38, 82—115, 124—126; V, 72—73; *Funk*, op. cit. I, Kap. 5; *Judelewitz*, Nehardea, Kap. 12; *Bacher*, Aramaic language (Jew. Enc. II, 69—72).

§ 49. (Die Gemeindeverfassung)

Bialik, Agada V, 109—140, 187—220; *Krauß*, Arch. III, 63—74; *idem*, Ha'kerach be'Talmud („Heatid" III, 1—50); *idem*, Synagogale Altertümer, Kap. II: Gemeinden und Synagogen (Wien-Berlin 1922); *Schürer*, Gesch. II, 497—505; *Funk*, o. c. I, Kap. 2; *idem*, Monumenta talmudica, 72—74; *Weinberg*, Organisation der Gemeinden in der talmudischen Zeit (MS. 1897, 588f., 639ff.); *Juster* I, 409—485 (Organisation de la communauté).

§ 50. (Religiöse Lebensführung)

Bialik, Agada III, 52—66, 153—174, 195—205, 233—247; V, 113—115; VI, 48—75; *Krauß*, Arch. III, 121—129; *idem* in JQR. 1894, p. 233—237 (St.

Jérome); *Schürer* II, 506—536; *Juster* I, 456f.; *Gezow*, Al naharoth Babel, (Warschau 1887); *Judelewitz*, o. c. Kap. 6 u. 9; *Joel*, Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben (Breslau 1883); *Blau*, Das altjüdische Zauberwesen (Budap. 1898); *Scheftelowitz*, Die altpersische Religion und das Judentum, Gießen 1920 (viele interessante Parallelen).

§ 51. (Die Zeit des arabischen Kalifats)

Werke über die allgemeine Geschichte dieser Epoche: *Aug. Müller*, Der Islam im Morgen- und Abendlande, B. I—II, Berl. 1885; *Dozy*, Essai sur l'histoire de l'islamisme, Paris 1879; *A. Kremer*, Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Wien 1875—1877; *Nöldeke-Schwally*, Geschichte des Koran, 2. Aufl. B. I—II (1909, 1919); *Goldzieher*, Muhammedanische Studien, B. I—II, Halle 1889—1890, *Huart*, Histoire des Arabes, t. I—II, Paris 1912—1913, *Muir*, The Califate, its rise, decline and fall (Lond. 1892). *Wüstenfeld*, Geschichte der Fatimiden-Chalifen (Götting. 1881); *Lane-Poole*, History of Egypt in the Middle Ages (2. ed. London 1914).

§ 52. (Die Juden in Arabien)

Glaser, Geschichte und Geographie Arabiens bis zu Mohammed, B. II (Berl. 1890); *Müller*, Islam I, Kap. 1; *Wellhausen*, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten, B. III, Berl. 1887); *idem*, Medina vor dem Islam (ibid. IV, Berl. 1889); *Caetani*, Studia di storia orientale, t. I: L'Arabia praeislamica (Milan 1911); *Nöldeke*, Tabari 174 ff.; *Dussaud*, Arabes en Syrie avant l'Islam (P. 1907); *Huart*, Histoire des Arabes I, chap. 1—5; *Hirschfeld*, Les juifs de Medine (REJ. tt. VII u. X); *Duchesne*, Massacres des chrétiens-himyarites (REJ. t. XX, 220 ff.); *I. Halevy*, Examen des sources rélatives à la persécution des chrétiens par le roi juif des Himyarites (REJ. tt. XVIII u. XXI); *Graetz* V, Kap. 3 u. Note 10; *R. Leszynsky*, Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds, Kap. 1 (Berl. 1910).

§§ 53—54. (Mohammed und die Juden)

Der *Koran* mit Kommentaren in den deutschen Übersetzungen von Ullmann und Henning, in den englischen — von Palmer und Rodwell. — Muselmanische Überlieferungen in den Büchern von Ibn-Hischam, Al-Vakidi, Tabari; *Wellhausen*, Mohammed in Medina (Vakidi's Kitab al-Maghazi in deutscher Übersetzung, Berl. 1882); *idem*, Skizzen IV u. VI (1889, 1899); *Müller*, Islam I, Kap. 2—4; *Huart*, op. cit. I, chap. 6—7; *Sprenger*, Das Leben und die Lehre des Mohammed, B. I, 19, 150—153; B. III, 91, 155, 568 (Berl. 1865); *Geiger*, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen (1832, 2. Aufl. 1902); *Graetz* V (4. Aufl. 1909), Kap. 4; *Leszynsky*, Die Juden in Arabien, Kap. II ff.; *Jewin*, Ha'Koran („Ha'schiloach", B. XLIII, Jerusalem 1925).

§ 55. (Die ersten Kalifen)

Müller, Der Islam I, Kap. 5 ff.; *Krimski*, Geschichte der Sassaniden und die Eroberung des Iran durch die Araber, Moskau 1905 (russisch); *Mjednikoff*, Palästina von der Zeit seiner Eroberung durch die Araber bis zu den Kreuzzügen, nach arabischen Quellen, Petersburg 1897—1903 (russisch); *Wellhausen*, Skizzen VI, 51 ff.; *De-Goeje*, Mémoire sur la conquète de la Syrie (Leyden 1900); *Hartmann*, Palästina unter den Arabern (Lpz. 1915); *Le-Strange*, Palestine under the Moslems (Lond. 1890); *Graetz* V, 108—116 u. Note 11; *Neubauer*, Chronicles I, 35, 62, 187 (über den Kalifen Ali und über Bostanai nach dem „Sendschreiben des Scherira" und anderen Chroniken); *Schechter*, Saadyana 74—78, Cambridge

1903 (aus der Genisa stammende Schriftstücke über Bostanai); *Tykocinski*, Bostanai rosch-ha'gola (Sammelwerk „Debir", Berl. 1923, B. I, 145—179 — eine ausführliche Erörterung der umstrittenen Frage); *Krauß*, Erez Israel be'tkufath ha'geonim („Ha'schiloach", B. XLII, 1924).

§ 56. (Das Kalifat der Omajaden)

Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz (Berl. 1902); *Huart*, op. cit. I, chap. 11; *Hartmann*, o. c. 18—28; *Goldzieher*, Muhammedanische Studien II, 28—87; *Mjednikoff*, op. cit. I, 704—719 u. II, 272, 618—626 u. sonst — Nachrichten arabischer Schriftsteller; *Graetz* V, 152—160 u. Noten 14—15 (ergänzt durch den der hebräischen Ausgabe von Rabinowitsch, B. III, von *Harkavy* beigefügten Exkurs, der die auf die Sekte des Abu-Isa u. a. Sekten bezüglichen Auszüge aus *Karkassani* enthält); *Pinsker*, Likkute kadmonioth 5—26 (Wien 1860: Nachrichten über die Sekte aus arabischen Quellen); *Krauß*, Byz. 38—40 (über Zonarias).

§§ 57—58. (Das Kalifat von Bagdad)

Mjednikoff, op. cit. I, 779 f.; II, 238, 243, 286, 326, 395, 486, 564, 657, 702, 1307 f., 1329 f., 1362, 1364 (Exzerpte aus den arabischen Schriftstellern: Abu-Jussuf, Al-Jakubi, Tabari, Atir, Maverdi u. a.). — *Müller*, Der Islam II, passim; *Dozy*, Hist. de l'Islamisme, chap. 8; *Huart*, Hist. des Arabes I, chap. 13—14; *Weil*, Geschichte der Chalifen II, 162, 353 f.; *Muir*, The Califate etc., 519 f.; *Le-Strange*, Bagdad under the Abbasside Califate (Oxford 1900); *Streck*, Babylonien nach den arabischen Geographen (Leyden 1900).

§ 59. (Die Juden im internationalen Handel)

Ibn-Khordadbe, Le livre des routes et des provinces (Journal Asiatique 1865, t. V, 512—515; cf. ibid., t. XX, p. 163). Die übrigen arabischen Geographen (Mukadassi, Fakih, Istahar, Haukal) finden bei Mjednikoff II, passim, *Streck*, op. cit. und *Le-Strange*, Palestine, chap. 3, 8, 9, eingehende Berücksichtigung. — *Harkavy*, Teschuboth ha'geonim, Berl. 1887; *Ginzberg*, Geonica: Geniza Studies, vol. II (New York 1909).

§ 60. (Die Exilarchen und Gaonen)

Iggereth *R. Scherira* (Neubauer I, 35—41); *Nathan ha'Babli* (ibid. II, 83—88); *Bacher*, Exilarch (Jew. Enc. V, 292—293); *Goldzieher*, Renseignements de source musulmane sur la dignité de Resch-galuta (REJ. 1884, t. VIII, 121—125); *Ginzberg*, Geonica I, 22—62; II, 69, 83, 96, 104; *Harkavy*, Teschuboth ha'geonim, 80—81, 276, 389; *Weiß*, Dor IV, Kap. 2; *Graetz* V, Kap. 5 u. Noten 12—13; *Eppenstein*, Beiträge zur Geschichte des gaonäischen Zeitalters, Berl. 1913, S. 7—11 (auch in MS. 1908); *Jawitz* IX, Exkurs 5 (1922).

§§ 61—62. (Das Karäertum)

Pinsker, Likkute kadmonioth, Wien 1860; *Harkavy*, Likkute kadmonioth II, Petersburg 1903 (Bruchstücke aus dem „Sefer ha'mizwoth" des Anan; deutsche Ausgabe gleichen Inhalts: Studien und Mitteilungen aus d. Kaiserl. Bibliothek zu Petersburg, B. VIII); *idem*, Studien zur Geschichte des Karäertums (in der russ. Monatsschrift Woss'chod 1896—1898); *Graetz* V, Note 17 mit Ergänzungen von Harkavy (nachträglich erweitert in der hebräischen Ausgabe von Rabinowitsch, t. III, Anhang); *Weiß* IV, Kap. 5—11; *Poznanski*, Anan et ses écrits (REJ. 1902—1903, tt. XLIV—XLV); *Goldzieher*, Muhammedanische Studien II (Hadith und Sunna).

§ 63. (Das Gaonat. Saadia)

Iggereth Scherira (Neubauer I, 35—40); Seder olam sutta, ibid. 78—83 (der Bericht des Nathan ha'Babli); *Isr. Friedländer*, The arabic original of the report of Nathan ha'Babli (JQR. 1905); *Schechter*, Saadyana (1903); *Harkavy*, Sichron la'rischonim (Bruchstücke aus dem „Sefer ha'galuj" des Gaon Saadia, Petersburg 1891); *Ginzberg*, Geonica I, 14—22, 62—66; II, passim; *Weiß* IV, Kap. 12—16; *Eppenstein*, Beiträge, 65—148: Saadia Gaon, sein Leben und seine Schriften (Berl. 1913; vgl. noch MS. 1911); *Jawitz* IX, Kap. 4—6 (Lond. 1922); *Bacher*, Gaon in Jew. Enc. V, 567, 572.

§ 64. (Das letzte Jahrhundert der babylonischen Hegemonie)

S. I. Rapoport, Toldoth R. Hai Gaon (Neue Ausg. „Tebuna", Warschau 1913); *Weiß* IV, Kap. 17, 18 u. 19; *Efrati*, R. Hai Gaon („Ha'schiloach", 1914, t. XXX); *Ginzberg*, Geonica, passim; *Ibn-Daud*, Sefer ha'Kabbala (Neubauer I, 66 f.: über das Erlöschen des Gaonats und Exilarchats); *Schechter*, Saadyana 43, 58—62, 117 ff.

§ 65. (Palästina vor der Fatimidenzeit)

Die Berichte der arabischen Schriftsteller (insbesondere die des Mukadassi) in den erwähnten Werken über Palästina von *Mjednikoff* und *Le-Strange*, passim; Über den Kampf um die Hegemonie: *Schechter*, Saadyana, 7—28 u. 127—131; *Bornstein*, Machlokoth schel Saadia Gaon u. Ben Meir (Sefer ha'jobel le'kobod Sokolow, Warschau 1904). — *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimide Caliphs, vol. I, 42—70 (Oxford 1920—1922).

§§ 66—67. (Palästina und Ägypten unter den Fatimiden)

Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden (1882); *Lane-Poole*, History of Egypt in the Middle Ages 2. ed. 1914; *Mjednikoff*, Palästina II, passim; *Neubauer*, Chronicles I, 67 f. (Ibn-Daud), 116 f. (Sambari); *Schechter*, Saadyana, Nr. 38, p. 80—114 (Megillath Ebiatar); *Bacher*, Das Gaonat in Palästina und das Exilarchat in Ägypten (JQR. vol. XV, 79—96); *Mann*, op. cit. I, 16, 40, 70—280; II, passim (zahlreiche aus der Genisa stammende Urkunden); *Eppenstein*, Beiträge, 149, 173.

§ 68. (Maghreb, Kairuwan)

Ibn-Daud, Sefer ha'kabbala (Neubauer I, 67 ff.): die Sage von den vier Gefangenen; *Halevi*, Doroth ha'rischonim III, 283—303; *Poznanski*, Ansche Kairuwan (Harkavy-Festschrift, 1908, S. 164—220); *Eppenstein*, Beiträge, 149 f., 174 f.; *S. I. Rapoport*, Toldoth R. Chananel Gaon (ed. „Tebuna", Warschau 1913); *Weiß* IV, Kap. 19; *Mann*, op. cit. I, 17, 27, 252 f.; II, 163.

§ 69. (Das gaonäische Schrifttum)

Sammlungen gaonäischer Responsen: Schaare Zedek (1792); Schaare Teschuba (1858); Teschuboth geone misrach u'maarab (ed. Müller, Berl. 1888); Teschuboth ha'geonim (ed. Harkavy, Berl. 1887); *Ginzberg*, Geonica II: Geniza Studies (New York 1909); *Müller*, Mafteach le'tschuboth ha'geonim (Berl. 1891); Scheeltoth de'Rabbi Achai (Wilno 1867); Halachoth Gedoloth, ed. Hildesheimer (Berl. 1888—1892). — *Weiß* IV, Kap. 20 u. passim; *Ginzberg*, op. cit. I, 72—200 (eine umfassende Zusammenstellung der gaonäischen Literatur).

§ 70. (Rabbaniten und Karäer)

Pinsker, Likkute kadmonioth, Beilagen: die karäische Polemik gegen die Rabbaniten (insbesondere S. 13—43); *Schechter*, Saadyana, p. 29—36, 41 f.; *Poznanski*,

The karaites literary opponents of Saadia Gaon (JQR. vol. XVII–XIX); *idem*, The antikaraites writings of Saadia Gaon (ibid. vol. X); *Eppenstein*, Beiträge, 73–78; *Steinschneider*, Die arabische Literatur der Juden (1902).

§ 71. (Die Religionsphilosophie)

Saadia Gaon, Emunoth we'deoth (Lpz. 1864); *Guttmann*, Die Religionsphilosophie des Saadia (Gött. 1882); *Schreiner*, Der Kalam in der jüdischen Literatur (Berl. 1895); *Neumark*, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters I, 107–144, 412–438 (Berl. 1907); *Bernfeld*, Daath Elohim I, 113–133 (Warschau 1898); *Weiß* IV, Kap. 15; *Schechter*, Geniza specimens (JQR. t. XIII, 345–374); *Poznanski*, Chiwi-al-Balchi („Ha'goren" t. VII, 1907); *D. Kohane*, Schaaloth atikoth (ibid. t. V, 1905); *Malter*, Saadia Gaon, his life and works (Philad. 1921).

§ 72. (Die jüdisch-arabische Literatur)

Steinschneider, op. cit. (1902); *idem*, Geschichtsliteratur der Juden, Nr. 13 u. 18 (1905); *Eldad ha'dani*, ed. Epstein, Preßburg 1891 (neu aufgelegt in „Sifruth ha'historia" von A. Kahan, 21–29, Warschau 1922); *Iggereth R. Scherira Gaon*, ed. Neubauer, Chronicles I, 3–46 (in einer hebräischen Übersetzung aus dem Aramäischen mit Erläuterungen herausgegeben von Kahan, l. c. 73–112); *B. Lewin*, Iggereth R. Scherira Gaon (textkritische Ausgabe), Jaffa 1914 u. verbesserte Aufl., Haifa 1921.

§ 73. (Massora, Grammatik, Piut)

Weiß IV, Kap. 23–24 (Massora); *Bacher*, Die Massora (Winter-Wünsches „Jüdische Literatur" II, 121–132); *idem*, Die Anfänge der hebräischen Grammatik (Lpz. 1895); *Zunz*, Gottesdienstliche Vorträge, passim; *idem*, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie (1865); *Landshut*, Amude ha'aboda I, 27–44, 85–88, 102–104; *Eppenstein*, Beiträge, 24–64 (Synagog. Poesie, Massora); *Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst, §§ 39–41; *Davidsohn*, Ozar ha'schira weha'piut, vol. I, New York 1925; *idem*, Machsor Jannai, N. York 1919.

Namen- und Sachregister

Abaji — 298 f., 373.
Abba Areka — s. Rab.
Abba bar Kahana — 163.
Ab-beth-din — 121 f., 473, 482, 503.
Abbahu aus Caesarea — 161 f., 165.
Abbassiden — 427 ff., 504.
Abdallah ben Saba — 415.
Abd al Malik — 416 f.
„Abele Zion" (Karäer) — 489, 522.
Aberglauben — 369 ff., 517.
Abessinien — 385 f., 529.
Absonderung — 15, 113, 149, 267, 417, 431 f., 434 f., 495, 564.
Abu-Isa (Isaak Obadja) — 421 f.
Abu-Jussuf — 429 ff.
Abu-Kariba — 387.
Abulfaradsch Furkan — 524.
Abu-Saad — s. Tustari.
Achai, Gaon — 473, 512.
Acher (Elischa) — 16, 126 f., 134.
Ackerbau — 201, 315 ff., 444.
Adiabene — 48 f.
Advokaten — 235, 325.
Aelia Capitolina — 14, 62, 147, 216, 408 (Anm.).
Afrika (Nordafrika) — 49 f., 175, 180 f., 242 f., 255 f., 265, 377, 418, 443, 506 f.
Agada — 29. S. Haggada.
Agoranomen — 190, 192, 198, 323, 350.
Agrippa II. — 21 f., 80, 113.
Ägypten — 49 f., 238 f., 253 f., 377, 412, 439, 493 ff.
Akademien (in Babylonien) — 193 ff., 200 f., 296 f., 415, 448 f., 471, 511 f., 567, 569.
Akademien (in Palästina) — 28 f., 124 f., 135, 151, 157 f., 161, 273 f., 490 f., 503, 567, 569.
Akbariten, Sekte — 465 f.
Akiba, R. — 39, 41 ff., 57 f., 64 f., 126, 368, 534 ff., 565, 568.
Akko — 489.
Akylas aus Pontus — 104.
Alexandrien — 50 f., 179, 238 f., 253 f., 412 f., 500 ff.
Alfarabi — 527.
Alfassi, Isaak — 509.
Ali, Kalif — 401, 413 f.
Al-Mamun — s. Mamun.
Al-Mansur — s. Mansur.
Almohaden — 510.
Almokamez, David — 531.
Almoraviden — 509.
Al-Raschid — s. Raschid.
Ambrosius, Bischof — 229 f.
Am-ha'arez — 134, 200, 300, 345 f.
Ami, R. — 160 f.
Amoräer (babyl.) — 194, 200 f., 297 ff.
Amoräer (paläst.) — 141, 154 ff., 278 f.
Amram, Gaon — 518.
Anan ben David — 458, 519, 557.
Ananiten — 460 f. S. Karäertum.
Anastasius, Kaiser — 258 f.
Antiochia — 177, 230 f., 237, 251 f., 253, 258, 266, 295.
Antitalmudisten — 456 ff., 520 f. S. Karäertum.
Antoninus Pius, Kaiser — 116.
Aphraates, Bischof — 291.
„Apokalypse des Johannes" — 85.
Apokalypsen — 88 f., 102 f., 424 f.
Apokryphen — 101 f., 535 (myst.).
Apologetik — 164 f., 168 ff., 181. S. Polemik.
„Apostelbriefe" — 82 f.
Apostel (der Patriarchen) — 152, 161, 217, 224, 245 f.

„Apostelgeschichte" — 80.
Araber — 272, 377, 383 ff. S. Arabien, Islam.
Arabien — 382 ff., 412.
Arabisches Kalifat — s. Kalifat.
Arabische Sprache — s. Sprache.
Aramäische Sprache — s. Sprache.
Arbeit, Arbeiter — 196 f., 316 (Lohnarbeiter).
Arcadius, Kaiser — 234 f., 245 f.
Archiferekites — 263, 273.
Archisynagogus — 145, 178, 273, 348, 357, 562.
Archonten — 178, 273, 348.
Ardeschir — 185 f., 193.
Arianer — 228, 239.
Arsaciden — 183 f., 185.
Artaban IV. — 185, 193.
Aschi, Rab — 301 f., 566.
Asketismus — 462, 522.
Assi, R. — 160 f.
Assimilation — 15. S. Absonderung, Sprache.
Astrologie — 370.
Astronomie — 197, 537 f.
Äthiopien — s. Abessinien.
Auferstehung der Toten — 369 f., 530.
Aufstände — 48 f., 54, 56 ff., 117, 218 f., 232 (Anm.), 259 f., 266, 268 ff., 293 f.
Augustin, Kirchenvater — 242 f., 256.
Autonomie — 11, 15 f., 26, 148 f., 187 ff., 210, 235, 244 ff., 289, 378, 420, 446 ff., 501 f.
Aziz, al (Kalif) — 494.

Babylonien (das parthische und persische) — 17, 48 f., 123 f., 160, 182 ff., 209, 253, 289 ff.
Babylonien (das arabische, Irak) — 378 f., 413 ff., 418 f., 444 f.
Bagdad (Kalifat) — 428 f., 442 f., 446 (Stadt), 501 f.
Baraita — 154 f., 565, 568.
Bar Kappara — 142.
Bar Kochba — 57 f., 73, 169, 564.
„Barnabasbrief" — 87.
Baruch-Apokalypse — 93 f.
Basra — 443. S. Bagdad.
Ben Asai — 46, 97, 126.
Ben Ascher — 546.
Benjamin Nahawendi — 464 f.
Benjamin von Tiberias — 268 f.
Ben Meir, Gaon — 490, 503, 560.
Ben Naftali — 546.
Ben Soma — 46, 97, 126.
Berenike, Prinzessin — 21 f., 80.
Beruria — 128 f.
Beschneidung — 63, 116, 119, 214, 247, 387, 461.
Betar (Beth-Ther) — 60 f.
Beth-din — 26, 28, 120, 351, 444 f. S. Synedrion.
Beth-Hillel — 28. S. Hilleliten.
Beth-Schammai — 28. S. Schammaiten.
Bibel, Bibelkanon — 98 ff. S. Massora.
Bibelübersetzungen — 103 f., 175, 241, 262 f., 546 f.
Bibelwissenschaft — 543 f. S. Massora.
„Bne-Mosche" — 540.
Boreion (Afrika) — 256, 265.
Bostanai, Exilarch — 414 f., 419 (Bostanaiden).
Byzanz — 208 f., 257 f., 272, 288 f., 418, 423, 439, 569 ff.

Caesarea (am Meere) — 18, 147, 161, 167, 259, 266, 407.
Caracalla, Kaiser — 143 f.
Celsus — 171 f.
Chacham — 121 f.
Chaibar — 384, 400, 402 f., 412.
Chananel, Gaon — 509, 514.
Chanina (der Babylonier) — 123.
Chanina bar Chama — 155 f.
Chanina ben Teradion — 66.
Chanoch ben Moses — 507.
Chanukafest — 363.
Chasan — 357 (Synagogenaufseher), 449 (Kantor), 548 f.
„Chasanuth" — s. Piut.
Chasaren — 492.
Chija bar Abba — 160 ff.
Chija, R. — 135, 157, 189, 568.
Chisda, R. — 202.
Chosroi I. Anoscharvan — 295.
Chosroi II. — 295 f.
Christentum — 24, 31, 68 ff., 164 f., 168 f., 180 f., 207 f., 386, 388. S. Kirchenkonzile, Kirchenväter.

Christus — s. Jesus.
Chronographie — S. Historiographie.
Chuschiel, R. (von Kairuwan) — 507 f.
Commodian, Bischof — 181.
Commodus, Kaiser — 119.
Constantius, Kaiser — 215 f.
Cypern — 50 f.
Cyprian, Bischof — 181.
Cyrenaika — 49, 256. S. Afrika, Maghreb.
Cyrene — 49 f., 254.
Cyrill, Bischof — 239 f.

Dajanim — 161, 350 f., 447, 455 f., 482. S. Richter, Gerichtswesen.
Damaskus — 416 f., 487, 489. S. Syrien.
Dämonismus — 371 f., 517. S. Aberglauben, Mystik.
Daniel al Kumissi — 465.
Daniel ben Asarja, Exilarch — 504.
David ben Daniel, Exilarch — 505 f.
David ben Hiskia — 503.
David ben Sakkai, Exilarch — 475 f.
Decurionat — 119, 158, 214, 262.
„Deuterosis" (Mischna) — 44 (Anm.), 137, 263 f., 281 (Midrasch), 568.
„Dhimmi" — 418, 427, 440, 498.
Dhu-Nowas, Jussuf — 388 f.
Dialektik — s. Kasuistik.
Diaspora — 47 ff., 86, 177 ff., 210, 241, 261 ff., 445, 562.
„Didache", „Didascalia" — 87.
Diocaesarea — s. Zippora.
Diokletian, Kaiser — 145 f., 211.
Diospolis — s. Lydda.
Disputationen, religiöse — 40, 166, 175, 180 f., 243, 291 f., 497.
Dogmatik, religiöse — 216, 363, 517, 525 ff.
Domitian, Kaiser — 23 f., 31, 38 f.
Dunasch ben Tamim (Abusahl) — 538.

Ebioniten — 71, 243 (Anm.).
Ebjatar, Gaon — 505 f., 561.
Edessa — 228 (Anm.), 229, 251 (Anm.), 290 (Anm.).
„Edom" (Rom) — 58, 90, 164, 244, 282, 424 f., 550.
Ehe, Ehegesetze — 326 ff., 516.
Elagabal, Kaiser — 144.
Elchanan ben Schemaria — 503.
Eldad ha'Dani — 539 f.
Eleasar ben Arach, R. — 29, 32.
Eleasar ben Asarja, R. — 35.
Eleasar ben Pedat, R. — 160.
Elias ha'Kohen, Gaon — 503 ff.
Elieser ben Hyrkan — 32 f., 72, 547.
Elieser me'Modain — 60.
Elischa ben Abuja — s. Acher.
„Emir al Omra" — 437.
Ephraem Syrus — 253 (Anm.), 286 f.
Epigraphik — 22, 51 (Anm.), 55, 61, 180, 562 ff.
Epiphanius, Bischof — 217, 243, 568.
Esra, IV. Buch — 89 f.
Ethik — 29, 44, 162 f., 196, 276 f., 529 f., 530.
Europa — 380, 381, 443, 492, 509 f., 518, 547 ff., 551, 555.
Eusebius, Kirchenvater — 167, 213, 215, 286.
Evangelien — 74 ff.
Exegetik — 546 f. S. Bibel.
Exilarchat (in pers. Zeit) — 17, 135, 185, 188 ff., 199, 292 f., 296, 302.
Exilarchat (in arabischer Zeit) — 378, 414 f., 419 f., 447 ff., 458, 472 f., 480, 484 f., 501 ff. (Ägypten), 506, 557.

Fadlan, Ibn — 438.
Falaschas — 540.
Familienleben — 326 f. S. Ehe.
Fatimiden — 439, 493.
Feiertage — 38, 221 f., 230 f., 361 ff., 548 f.
Filastin — 486 f., 489. S. Judäa.
„Fiscus judaicus" — 20, 23, 25. S. Steuer.
Flavius Clemens — 24, 39.
Flavius Josephus — s. Josephus.
Fostat — 413, 494. S. Kairo.
Frankreich — 418, 443, 492.
Frau — 326 f., 332 f., 337. S. Ehe.
Freidenkertum — 16, 126 f., 532. S. Rationalismus.

Galiläa — 14, 116 f., 120 f., 218 f., 248 (Anm.), 267, 406, 416 (Urduun), 487, 489, 563 f.

Gamaliel II., Patriarch — 30 f., 72.
Gamaliel III., Patriarch — 147 f.
Gamaliel V., Patriarch — 249.
Gamaliel VI. (der Letzte) — 247 f., 249, 250 (Anm.), 569 ff.
„Gaonäische Sendschreiben" (Responsen) — 455, 511 f., 555, 565 f.
Gaonen — 378, 415, 420, 447 f., 452 ff., 472 f., 480 f., 484 f., 503 f. (paläst.), 508 (Kairuwan), 511 ff.
Gelehrsamkeit, Gelehrte — 200, 300, 343 f., 348. S. Schulwesen, Talmud.
Gemara — 279 f., 301 f., 347, 567. S. Talmud.
Gemeinde, Gemeinderat — 178, 244 f., 273, 347 ff. S. Autonomie.
Geographie — 538 f.
Gerichtswesen — 245, 247, 260, 264 (Anm.), 350 f., 455 f., 477. S. Dajanim, Richter.
Geschichtsschreibung — s. Historiographie.
Gesetzeslehrer — 28, 63 f., 124, 133, 150 f., 194 ff., 200, 300 f. S. Tannaiten, Amoräer, Gaonen.
Gnosis, Gnostiker — 97, 126, 166, 535.
Gottesdienst — 36 f., 72 f., 262, 282, 358 f., 548 ff. S. Liturgie.
Grammatik — 545.
Griechische Sprache — s. Sprache.
Griechische Weisheit (Bildung) — 16, 31, 121, 126, 149, 161 f., 342, 436, 530.
Grundbesitz — 315. S. Ackerbau.

Hadrian, Kaiser — 53 ff., 57, 70, 116.
Haggada — 29, 44, 96, 162 ff., 195 f., 275 f., 280, 282, 299, 307, 311 f., 363 f., 391, 512, 526. S. Midrasch.
Hai, Gaon — 482 f., 514 f., 536.
Haifa — 489.
Hakim, al (Kalif) — 495 f.
Halacha — 29, 44, 122, 125, 137 f., 153, 280, 307 f. S. Talmud, Mischna, Gaonen.
„Halachoth gedoloth" — 513.
Handel — 190, 198, 254, 321 f., 442 f. (internat. Handel), 487.
Handwerk — 320 f., 444. S. Industrie.
Harun al Raschid — s. Raschid.
Hebräische Sprache — s. Sprache.
Hebron — 61.
Hedschas — 384. S. Arabien.
„Hedschira" — 498 (Anm.).
Hegemonie, nationale — 17, 123 ff., 251 f., 378 f., 476, 485, 490 f., 500 ff., 506, 555.
Heidentum — 20, 24, 40, 56, 111 f., 144, 171 f., 212, 223, 383 (arab.).
Heliogabal — s. Elagabal.
Heraklius, Kaiser — 268 f., 407.
Hieronymus, Kirchenvater — 240 f., 251, 281, 287 f.
Hillel II., Patriarch — 220 f., 224.
Hilleliten — 28, 32 f., 135.
Himjariten (arab. Reich) — 385 f.
Hiskia, Exilarch — 480 (Anm.), 484 f.
Historiographie — 107 f., 132, 541 f., 555 ff., 562 ff.
Hiwwi al Balchi — 532 f.
„Hohelied" — 35, 99 f.
Hölle (Gehenna) — 368 f., 535.
Honorius, Kaiser — 234, 245 f.
Hormizd IV. — 295.
Huna, R. — 201.
Huna-Mari, Exilarch — 293 f.

Industrie — 324 f. S. Handel, Wirtschaft.
Inschriften — s. Epigraphik.
Irak — 283. S. Babylonien (das arabische).
Isawiten, Sekte — 422, 458.
Islam — 377, 404 ff., 417, 526. S. Araber, Koran, Mohammed.
„Ismael" (Araber) — 384, 391, 395, 424 f.
Ismael ben Elischa, R. — 45, 66, 534 ff.
Ispahan — 293, 421.
Israeli, Isaak — 508, 531.
Italien — 492, 507. S. Rom.

Jabne — 19, 25 f., 30 ff., 115, 120, 167, 564.
Jafet ben Ali — 521.
Jaffa — 19, 25, 564.
Jahrmärkte (Jaridim) — 322 f.
Jakob ben Nissim, Gaon — 508 f., 542, 565, 569.
Jamnia — 19. S. Jabne.

Jannai (Paitan) — 549.
Jannai, R. — 157.
Jasid I., Kalif — 416.
Jasid II., Kalif — 418, 423.
Jathrib — 384, 387, 391. S. Medina.
Jehuda ben Ilai — 120, 130, 132, 568.
Jehuda ben Jeheskel, R. — 202.
Jehuda ha'Nassi (Rabbi) — 118, 133ff., 189, 192, 565 ff.
Jehuda II. Nessia — 146, 148 ff.
Jehuda III. — 152.
Jehudai, Gaon — 513.
Jeremia, R. — 278.
Jerusalem (heidnische Stadt) — 11, 14, 18, 45, 53 f., 62, 71, 116, 147, 167, 562, 564.
Jerusalem (christl. Stadt) — 216 f., 224 f., 233, 241 f., 265, 268, 563.
Jerusalem (muselman. Stadt) — 377, 380, 393, 407 ff., 416 f., 439, 487 f., 503 f., 505 f.
Jeschiba (Metibta) — 193, 200. S. Akademien, Gaonen.
Jesdegerd I. — 291 f.
Jesdegerd II. — 292 f.
Jesdegerd III. — 413.
Jesus Christus — 71, 75 ff., 169 f., 173 f., 391.
Jochanan bar Napacha — 151, 157 f.
Jochanan ben Sakkai — 25 f.
Johannes Chrysostomus, Kirchenvater — 230 f., 246, 252, 281.
Jom-Kippur — 361, 387 (Aschura), 393, 517 (Kapporoth), 549.
Jona, R. — 278.
Jose ben Abun — 279.
Jose ben Chalafta — 130, 132.
Jose ben Jose — 549.
Jose ben Kisma — 66.
Joseph al Bassir — 524.
Joseph aus Tiberias — 217.
Joseph ben Chija, R. — 297.
Josephus Flavius — 105 ff., 555.
Juda ben Baba — 66 f.
Judäa — 11 f., 18 f., 52, 56 f., 115, 146, 248 (Anm.), 406, 416 (Filastin), 481, 489. S. Jerusalem.
Judaismus — 63, 162 f., 308 f., 313, 387 f., 525 ff. S. Bibel, Talmud, Midrasch, Religionsphilosophie.
Judenchristen — 31, 40, 46, 70 f., 75, 86, 166 f. S. Minäer.
Judenhaß — 111 f. (heidnisch.), 212 f. (christ.), 497 (muselm.). S. Evangelien, Kirchenväter, Koran.
Judenhetzen — 229, 237, 239 f. (Alexandrien), 395 f.
Judenzeichen — 417, 431 f., 441, 495 f.
Judghaniten, Sekte — 422, 458.
„Jüdische Altertümer" des Josephus — 108.
„Jüdischer Krieg" des Josephus — 107.
Julian Apostata, Kaiser — 222 f., 232, 290.
Julian ben Sabara — 261.
Justin I., Kaiser — 389.
Justin Martyr — 168 f.
Justinian, Kaiser — 260 f.
Justus (Samaritaner) — 259.
Justus von Tiberias — 109.
Juvenal — 112 f.

Kainuka, Benu (Stamm) — 384, 390, 398 f.
Kairo (Fostat) — 494, 500 f., 557.
Kairuwan — 418, 493, 506 f.
„Kalam" — 526 f.
Kalender — 27 f., 33 f., 197, 199, 220 f., 490 f., 505 f., 519.
Kalifat — 377 f., 406 f., 436 f., 479 f., 482, 486 f., 489, 493 f. (Fatimiden).
Kalir, Eleasar — 549 f.
Kalla (akad. Versammlungen) — 194, 302, 340 f., 453 f.
Kantor — 357 f., 548 f.
Kappadocien — 178, 186, 199.
Karkassani, Jakub — 421, 466 f., 469, 557.
Karthago — 180, 265.
Kasuistik — 42 f., 125, 131, 195, 202, 298 f., 309 f.
Kavad (Kabad) — 294 f.
Ketuba — 125, 331, 334. S. Ehe, Frau.
„Kezaza" — 328.
„Kiblah" — 393, 397, 408, 490.
Killis, Jakub — 494.
Kinder — 332 f. S. Familienleben, Schulwesen.
Kirchenkonzile — 213 f., 250, 252.

Kirchenväter — 229 ff., 285 f., 558.
Kleinasien — 86, 178. S. Kappadocien.
Kodex des Justinian — 264, 312.
Kodex des Theodosius — 257, 264 (Anm.), 312, 569 ff.
Kodifikation des Talmud — 512 f.
Kohanim (Priester) — 12, 27, 135.
„Kohelet" — 35, 100.
Kohen-Zedek, Gaon — 474 f.
Kommunisten (Zendiken) — 294 f.
Konstantin, Kaiser — 207, 211 f., 290 (Anm.).
Konstantinopel — 213, 258, 549 (Anm.).
Konstantius — s. Constantius.
Koran — 391 f., 411, 433. S. Islam, Mohammed.
„Kos-akorin" — 329.
Kreta — 240.
Kreuzzüge — 380, 445, 504 ff.
Ktesiphon — 48, 185, 290, 413.
Kufa — 413, 415 f., 419.
Kuraisa, Benu (Stamm) — 384, 390, 400 f.

Landpacht — 319 f.
Lehrer — 161, 338, 343.
Levi bar Chama — 163.
Literatur — s. Mischna, Talmud, Midrasch, Apokryphen, Apokalypsen, Historiographie, Religionsphilosophie, Liturgie.
Liturgie — 195, 358 f., 518, 548 ff. S. Gottesdienst.
Lydda — 19, 32, 156, 164, 167, 219.

Machusa (Machosa) — 184, 201, 227, 253, 290, 293 f., 295, 297 ff.
Maghreb — 506 f.
Magier (persische) — 185 f., 199, 292 f.
Mamun, al (Kalif) — 432 f., 473 f.
Manichäismus — 292.
Mansur, al (Kalif) — 428.
Marc Aurel, Kaiser — 118, 133.
Mar-Huna, Exilarch — 189.
Mar-Isaak, Gaon — 415.
Markttage — 322.
Mar-Sutra, Exilarch — 293 f.
Martyrologie — 64 f.
Mar-Ukba, Exilarch — 199.
Masaka (Caesarea) — s. Kappadocien.
Massora — 543 f.
Mathematik — 537 f.
Mawerdi, al — 439 f.
Mazdaismus — s. Parsismus.
Mazdak — 294.
Meborach, Nagid — 502, 505.
„Mechilta" — 275 f.
Medina (Jathrib) — 390, 392 f., 398 f.
Medizin — 197, 250 (Anm.), 531, 538.
Meir, R. — 120 ff., 124 ff., 565, 568.
Mekka — 385, 397, 416, 488.
Menasche al Kazaza — 494.
Meschwi (Sekt.) — 466.
Messias, Messianismus — 24, 57, 70 f., 72, 81, 92, 97, 156, 199, 226, 240, 263 (Messianologie), 387, 421 ff., 492, 498, 530, 541.
Midrasch-Haggada — 280 ff., 547, 550.
Midrasch-Halacha — 275 f.
„Midrasch rabba", „Midrasch Tanchuma" — 283 f., 547.
Militärdienst — 144, 235, 244.
Minäer — 40, 72 ff., 164 f., 243 (Anm.).
Mischehen — 215, 229. S. Assimilation, Absonderung.
Mischna — 13, 15, 28, 44, 125, 137 ff., 153 f., 194 f., 565 ff.
Mohammed — 390 ff., 433, 497.
Moizz, al (Kalif) — 493 f.
Monogamie — 330. S. Familienleben.
„Moschee des Omar" (Aksa, Sachra) — 409, 416, 425.
Muawija, Kalif — 415 f.
Muktadir, al (Kalif) — 438.
„Mukza" — 136, 309.
Mündliche Lehre — 13, 42 f., 136 f., 154, 459, 565 ff. S. Mischna, Talmud, Massora.
Munizipaldienst — s. Decurionat.
Münzen — 22, 59.
Muschkaniten, Sekte — 422.
Muselmanen (Muslimen) — 393 f., 395. S. Islam, Kalifat, Koran, Mohammed.
Mustansir, al (Kalif) — 499.
Mutadid, al (Kalif) — 438.
Mutawakil, al (Kalif) — 433 f.
Mutaziliten — 526 f., 531.
Mystik — 46, 88 f., 97, 131, 424 f., 534 ff.

Nachman bar Isaak — 300.
Nachman bar Jakob — 200.
Nadhiriten (Stamm) — 384, 390, 399.
Nagid (in Ägypten) — 501 ff.
Nahar-Pakod — 123.
Nassi — s. Patriarch.
Nathan der Babylonier — 121 f., 189.
Nathan ha'Babli — 448, 453, 543.
Nationalismus — 15, 20 (Anm.), 131, 311 f. S. Autonomie, Nomokratie, Absonderung.
Natronai I., Gaon — 423 (Anm.).
Natronai II. — 470.
Navicularier (Reeder) — 254, 259, 325.
Nazareth — 267.
Neapolis — s. Sichem.
Nedschran — 388.
Nehardea — 49, 123, 184, 187, 197, 201.
Nerva, Kaiser — 24.
Neues Testament — 74 f. S. Evangelien, Apostelgeschichte, Apostelbriefe, Apokalypse des Johannes.
Nicäa (Konzil) — 213 f.
Nikkud (Punktation) — 544 f.
Nisibis — 49.
Nissim ben Jakob, Gaon — 509, 514.
Nomokratie — 12, 15 f., 308 f., 515 f.

Odenath — 178, 186.
„Offenbarung des Johannes" — s. Apokalypse des J.
Omajaden-Kalifat — 415 ff., 425, 427.
Omar ben Katab, Kalif — 406 f., 424.
Omar II., Kalif — 417, 423.
„Omarpakt" — 411, 429, 431, 495.
Onkelos (Targum) — 105.
Origenes, Kirchenvater — 147 f., 167, 174.
Othman, Kalif — 413.

Palästina (röm.) — 11 f., 19 f., 52 f., 115, 145 f.
Palästina (Byzanz) — 208 f., 216 f., 248 (Anm.), 249, 257 f., 272 f.
Palästina (arab.) — 272, 377, 406 f., 416, 439, 443 f., 486 f., 503 ff.
Palmyra (Tadmor) — 178 f.
Papa bar Chanan — 300.
Paradies (Gan-Eden) — 368 f., 535.
„Parnass" — 348 f. S. Archonten.
Parsismus — 185 f., 292 f., 361, 372 (Anm.).
Parthien — 182 f.
Passahfest — 213, 262, 361 f., 461.
Patriarchat — 14, 30 ff., 121 ff., 133 f., 148 f., 212, 220 f., 224, 233, 245 ff., 503, 569 ff.
Patricius (Natrona) — 218, 219 (Anm.).
Paulus, Apostel — 82 f.
Peroz — 293.
Persien (das Sassanidische) — 185 f., 268 f., 289 ff.
Persien (das arabische) — 413 f., 421 f.
„Pessikta" (Midrasch) — 283 f.
Philo von Alexandrien — 465, 527.
Philosophie — s. Religionsphilosophie, Griechische Weisheit, Renaissance.
Phokas, Kaiser — 266.
„Pidion schebuim" — 355, 501.
„Pilpul" — 298, 340. S. Kasuistik.
Pinchas ben Jair — 135.
Piut — 548 ff.
Plinius der Jüngere — 69.
Plutarch — 113.
Polemik (religiöse) — 164 f., 170, 172 f., 232, 519.
Polygamie — 330. S. Ehe, Familienleben.
Prediger, Predigt — 281 f., 359, 547 ff. S. Midrasch.
Proselytismus — 212, 215, 236, 247, 417.
Prostitution — 330.
„Pseudepigraphen" — 101 f.
Pumbadita (das pers.) — 184, 202, 295, 297 ff.
Pumbadita (das arabische el-Anbar) — 415, 423, 428, 452 f., 471 f., 481 f., 522.
Punktation — s. Nikkud.
Purimfest — 236 f., 363.

Quellenkunde — 555 ff., 562 ff.
Quietus (Kitos) — 50 f.

Rab (Abba-Areka) — 191 ff., 480.
Raba — 298 f.
Rabba bar Nachmeni — 297.
Rabbaniten — 519 ff.

Rabbi — s. Jehuda ha'Nassi.
Rabina bar Huna — 303.
Radi, al (Kalif) — 438 f.
Ramleh (Ramla) — 417, 487.
Raschid, Harun-al (Kalif) — 429 f.
Rationalismus — 432 f., 526 f., 535 f.
Recht — 198 (Staatsrecht), 201, 314 ff., 481 ff., 511 ff.
Religionsphilosophie — 525 ff.
Religiöses Leben — 356 ff., 515 ff.
Renaissance (arabische) — 432, 436, 445, 537 ff.
Resch Lakisch — 151, 159 f.
Richter — 150 f., 350 f., 472. S. Dajanim, Gerichtswesen.
Ritualmordlüge — 237 (Anm.).
Rom (Staat) — 18 f., 130, 158, 257.
Rom (Stadt) — 22, 39, 86, 89, 143 f., 156.
Rosch-Gola (Resch-Galuta) — 187 ff., 506. S. Exilarchat.
Rosch-ha'schana — 196 (Anm.), 361, 549.
Rosch-Jeschiba (Resch-Metibta) — 193, 200, 448 f., 452 f. S. Gaonen.
Rufus — s. Tinejus Rufus.

Saadia Gaon — 380, 475 ff., 491 f., 513 f., 519 f., 527 ff., 535, 546, 550.
Saba, Sabäer — 385.
Sabbat — 63, 113, 180, 214, 254 f., 282, 293, 309 f., 359 f., 387, 460, 464, 467 f.
Saborāer — 305.
Sadaka, Wesir — 499.
Sahl al Tabari — 537.
Sahl ben Mazliach — 521 f.
Sainab — 403 f.
Salmon ben Jeruchim — 520 f.
Salomo ben Jehuda ha'Kohen — 503.
Samaria (Sebaste) — 167.
Samaritaner — 60, 146, 258 f.
„Sambation" — 539 f.
Samuel bar Nachmeni — 163.
Samuel ben Chofni, Gaon — 483, 535 f.
Samuel ibn Adija — 386.
Samuel Jarchinai — 192, 197 f.
Sassaniden — 185 f., 289 f., 413.
Schabur I. — 186 f., 198.
Schabur II. — 227, 289 f.
Schammaiten — 28, 32 f.
Schebuothfest — 362, 461.
„Schechita" — 451.
Schemaria ben Elchanan — 496 (Anm.), 502, 507.
Schemita — 135, 144.
Scherira, Gaon — 419, 481 f., 515, 542 („Sendschreiben"), 565 ff.
Schiffahrt — s. Navikularier.
Schiiten — 419, 457.
Schila, R. — 192.
Schreibkunst (Bücher, Kopisten) — 346 f.
Schulwesen — 150, 161, 335 ff., 569. S. Akademien, Kalla, Lehrer.
„Sefer Jezira" — 535, 538.
Sekten — 31, 71, 243 (Judenchristen), 421 ff. (Isawiten), 460 (Ananiten), 465 ff., 518 ff. (Karäer).
Selbstverwaltung — s. Autonomie, Patriarchat, Exilarchat.
Sepphoris — s. Zippora.
Seren — s. Zonarias.
Septuaginta — 103 f., 263. S. Bibelübersetzungen.
Severus, Alexander (Kaiser) — 144 f.
Severus, Julius (Feldherr) — 59 f.
Severus, Septimius (Kaiser) — 119, 563.
„Sibyllinische Bücher" — 94 f.
Sichem — 19, 259 f.
Simeon der Stylite — 237 f., 572.
Simlai, R. — 162 f.
Simon ben Gamaliel, Patriarch — 117, 120 f.
Simon ben Jochai — 117, 120, 130 f., 424.
Simon Kajara — 513.
Simon ben Lakisch — s. Resch Lakisch.
„Siphra" und „Siphre" — 275 f.
Sklaven — 214 f., 236, 247, 317 f.
Sophisten — 43. S. Kasuistik.
Sophronius, chr. Patriarch — 408 f.
Soziale Fürsorge — 354 f.
Spanien — 418, 423, 506 f.
Sprache (arab.) — 379, 435, 445, 514 f., 547.
Sprache (aram.) — 105, 139, 280, 305, 336, 347 (syrisch), 515, 563 f.

Sprache (griech.) — 31, 103 f., 139, 149, 158, 162, 263, 563 f.
Sprache (hebr.) — 139, 336, 514, 543 f., 549, 563 f.
Sprache (italien.) — 263.
Sprache (pers.) — 336.
Sprachwissenschaft — 543 ff.
Staatsdienst — 244, 262, 429, 433, 436, 438, 494 f.
Steuern (röm.) — 20, 119, 144, 151 f., 190, 224, 248, 325 f. (röm. und pers.).
Steuern (arab.) — 411 f., 429 f., 440, 451 f., 489.
Sukkothfest — 362.
Sunna — 417, 457.
Sura (pers.) — 184, 193 f., 202, 295, 301 f.
Sura (arab.) — 415, 428, 452 ff., 471 f., 480, 522 f.
Synagoge — 50, 161, 228 f., 230 f., 235, 237 f., 247 f., 262 f., 282, 357 ff., 417, 431, 441, 500, 562 f.
Synesius, Bischof — 254.
Synhedrion — 11, 26 f. (Jabne), 30 ff., 120 ff. (Uscha), 134 f., 150 f., 248, 273, 455, 503 f.
Syrien — 115, 237, 377, 410, 422 f., 443, 489.

Tacitus — 111 f.
Taima (Arabien) — 385.
Taja (Araber) — 323, 383.
Talmud (geschichtl. Bedeutung) — 306 f.
Talmud, Babylonischer — 194, 304 ff., 452 f., 427 f., 511 ff., 565 ff.
Talmud, Palästinensischer — 158, 194, 280 f., 515, 565 ff.
Tannaiten — 15, 124, 141. S. Mischna.
Tarphon, R. — 43, 46, 169 (Anm.).
Taschfin, Jussuf ibn — 509.
Tertullian — 175 f., 180 f.
Theodosius I. — 228 f.
Theodosius II. — 235 f., 247, 569 ff.
Thoravorlesungen — 262 f., 357 f.
Tiberias — 15, 19, 148 f., 157, 161, 218 f., 268 f., 273, 487 (Tabaria), 488 f.
Tiflisiten (Sekte) — 466.
Tinejus Rufus („Tyrannos-Rufus") — 57.
Titus, Kaiser — 20 f.
Todesengel — 372.
Tosephta — 154 f., 273 f., 565.
Trajan, Kaiser — 25, 48 f., 53, 69.
Traumdeutung — 371.
Türken (Seldschuken) — 439, 504.
Tustari, Abu Nasr Harun — 498 f.
Tustari, Abu Saad Ibrahim — 498 f.

Ukba, Exilarch — 474.
Unterricht — s. Schulwesen.
Urduun (Galiläa) — 416, 487 f., 489.
Ursicinus — 218.
Uscha — 120, 124 f., 136.
Uschaja, R. — 157, 568.

Valens, Kaiser — 228.
Valentinian, Kaiser — 228.
Vergeltung im Jenseits — 91, 96, 367 f., 529.
Verlobung, Vermählung — s. Ehe.
Verus Lucius (Feldherr) — 118.
Vespasian, Kaiser — 20.
Viehzucht — 316.
Vokalisation — 543 f.
Volksglauben — 369 ff., 517. S. Aberglauben.

Walid I., Kalif — 417.
Willensfreiheit — s. Ethik.
Wirtschaft — 314 ff. S. Ackerbau, Handel, Handwerk, Industrie.
Wissenschaften, exakte — 342, 537 f. S. Griechische Weisheit, Astronomie, Medizin.
Wucher — 125, 323 f. (Ribbith), 516.

Zahir, al (Kalif) — 498.
Zauberei — 373 f.
„Zehn Stämme" (verschollene) — 539 f.
Zelotismus — 13 f.
Zemach, Gaon — 540.
Zendiken — s. Kommunisten.
Zeno, Kaiser — 258.
Zenobia — 179.
Zippora (Sepphoris) — 19, 136 f., 155, 157, 218 f., 563.
Zonarias (Seren) — 423 f.